Verzeichnis der Vorlesungen

an der

Staatl. Akademie zu Braunsberg

im Wintersemester 1930/31.

Mit einer Abhandlung von Prof. D. Dr. Eschweiler:

Joh. Adam Möhlers Kirchenbegriff.

(3. Teil und Schluß)



Braunsberg 1930
Ermländische Zeitungs- und Verlagsdruckerei
(Ermländische Verlagsgesellschaft m. b. H.)

Ehrenmitglied der Akademie:

Domdechant Prälat Dr. Wichert.

Behörden.

Kurator.

Dr. jur. h. c. Siehr, Ernst, Oberpräsident der Provinz Ostpreußen, Königsberg Pr., Oberpräsidium.

Rektor.

(F. 360)

Prof. Hefele (15. 10. 30—15. 10. 31), Prorektor: Prof. Dürr.

Dekane.

Theol. Fakultät:

Prof. Jedzink (15. 10. 30—15. 10. 31), Prodekan: Prof. Eschweiler.

Phil. Fakultät:

Prof. Laum (15. 10. 30—15. 10. 31), Prodekan: Prof. Switalski.

Senat.

Der Rektor, der Prorektor, die beiden Dekane.

Weiterer Senat.

Die ordentlichen Professoren.

Akademiekasse.

Kassenkuratorium: der Rektor,
Prof. Eschweiler,
Prof. Switalski.

Kassenführer: Prof. Gigalski.

Lehrkörper.

1. Theologische Fakultät.

a) Ordentliche Professoren.

Steinmann, Alphons, Dr. theol., Ritterstraße 71, F. 188, Neutestamentliche Exegese.

Jedzink, Paul, Dr. theol., Bahnhofstraße 51, F. 295, Moraltheologie.

Dürr, Lorenz, Dr. theol., Dr. phil., Arendtstraße 30, F. 300, Alttestamentliche Exegese.

Eschweiler, Carl, Dr. theol., Dr. phil., Arendtstraße 28, F. 380,
Dogmatik und Apologetik.

Lortz, Joseph, Dr. theol., Dr. phil., Arendtstraße 32,
Kirchengeschichte und Kirchenrecht.

b) Ordentlicher Honorarprofessor.

Marquardt, Julius, Dr. theol., Päpstlicher Hausprälat Domkapitular, Frauenburg (liest nicht),
Moraltheologie.

c) Nichtbeamteter außerordentlicher Professor.

Gigalski, Bernhard, Dr. theol., Teichstraße 23,
Patrologie (beurlaubt).

2. Philosophische Fakultät.

a) Ordentliche Professoren.

Niedenzu, Franz, Dr. phil., Geh. Reg.-Rat, Am Stadtpark 3, F. 13, (von den amtlichen Verpflichtungen entbunden; liest nicht),
Mathematik und Naturwissenschaften.

Switalski, Wladislaus, Dr. phil., Dr. theol. h. c., Langgasse 13, F. 102,
Philosophie und Pädagogik.

Laum, Bernhard, Dr. phil., Arendtstraße 34, F. 60,
Klassische Altertumswissenschaft.

Baron, Johannes, Dr. phil., Dr. med., Mehlem, Rolandstraße 3, (von den amtlichen Verpflichtungen entbunden; liest nicht),
Allgemeine Biologie.

Hefele, Herman, Dr. phil., Am Adler 2,
Geschichte und neuere deutsche Literaturgeschichte.

André, Hans, Dr. phil., Malzstraße 40,
Allgemeine Biologie.

Lektoren.

Krix, Kunibert, Domkapitular, Frauenburg,
Lektor für polnische Sprache.

Kreth, Werner, Domvikar, Frauenburg,
Lektor für Choralgesang und Kirchenmusik.

Akademischer Turn- und Sportlehrer.

Barzel, Candidus, Dr. phil., Studienrat, Marktstraße 5,
Beauftragt mit der Pflege der Leibesübungen.

Akademische Kommissionen.

Gebührenausschuß.

Der Rektor,
von der Theologischen Fakultät: der Dekan,
von der Philosophischen Fakultät: der Dekan,
als Vertrauensmann der Studierenden: Prof. Lortz,
von den Studierenden: stud. theol. Hippel.

Akademischer Ausschuß für Leibesübungen.

Verwaltungsaufsicht und ärztliche Ueberwachung der Studierenden: Medizinalrat Dr. Janz, Braunsberg.
Der akademische Turn- und Sportlehrer: Studienrat Dr. Barzel,
von den Studierenden: stud. theol. Schikowski.

Vertreter zum Verband der Deutschen Hochschulen.

Der Rektor.

Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft.

Vertrauensmann: Prof. Steinmann.

Institute.

Akademie-Bibliothek.

Bibliotheksrat: Der Rektor,
Prof. D. Dr. Eschweiler,
Prof. D. Dr. Switalski,
Dr. Diesch, Direktor der Staats- und Universitätsbibliothek, Königsberg, Pr.
Verwaltung: Dr.phil. Edmund Will, Bibliothekar, Ritterstr. 1.
Geschäftszimmer: Zweiter Stock, F. 360.
Ausleihe: Werktäglich von 11—13 Uhr. Bestellungen, die bis 9 Uhr aufgegeben sind, werden bis 1 Uhr erledigt.
Lesezimmer: Werktäglich von 10—14 Uhr und nachmittags außer Sonnabend von 17—19 Uhr geöffnet.
Katalogzimmer: Werktäglich von 9—13 Uhr geöffnet.

Theologisches Seminar.

Abteilungen für alttestamentl. Exegese, neutestamentl. Exegese, Kirchengeschichte, Kirchenrecht, system. Theologie und Moral.
Direktor: Prof. D. Dr. Dürr.

Seminar der Philosophischen Fakultät: Historische Abteilung.

Leiter: Prof. Dr. Hefele.

Institut für Leibesübungen.

Leiter: Akadem. Turn- und Sportlehrer, Studienrat Dr. Barzel.

Naturwissenschaftliches Kabinett.

Leiter: Prof. Dr. André.

Archäologische Sammlung.

Leiter: Prof. Dr. Laum.

Christliche Kunstsammlung.

Leiter: Prof. D. Dr. Lortz.

Botanischer Garten.

Leiter: Prof. Dr. André.

Münzsammlung.

Leiter: Prof. Dr. Laum.

Vorlesungsverzeichnis.

Theologische Fakultät.

1. Ausgewählte Abschnitte aus den beiden Briefen an die Korinther — D. Steinmann
   Mo. 11—12, Do. bis Sbd. 10—11
2. Leidensgeschichte — „
   Mo. 17—18
3. Neutestamentliche Seminarübungen — „
   Fr. 17½—19 (zu Hause)
4. Besondere Moraltheologie II — D. Jedzink
   Di. bis Fr. 9—10
5. Theorie und Geschichte der Caritas — „
   Sbd. 9—10
6. Erklärung ausgewählter Psalmen — D. Dürr
   Di. bis Do. 11—12
7. Hebräisch II — „
   Di. u. Do. 10—11
8. Alttestamentliches Seminar: Einführung in das Latein der Vulgata mit Uebersetzung schwieriger Vulgatapsalmen (für die Hörer des Psalmenkollegs obligatorisch) — „
   Do. 17½—19
9. Dogmatik II (Gott und Welt; christliche Anthropologie) — D. Eschweiler
   Mo. bis Mi. 10—11, Do. 8—9

10. Apologetik I (Religion und Offenbarung) D. Eschweiler
Mo. u. Mi. 11—12

11. System.-theologisches Seminar (Interpretation der qq 75 ss der Summa theol. pars I) „
Mi. 17—19

12. Kirchengeschichte IV D. Lortz
Mo. bis Mi. 8—9

13. Kirchenrecht II „
Mo. 9—10, Fr. 8—9

14. Kirchengeschichtliches Seminar (Quellen zur katholischen Reformation des 16. Jahrhunderts) „
Mo. 18—19

Philosophische Fakultät.

1. Psychologie I Dr. Switalski
Mo., Mi. u. Fr. 10—11

2. Logik II (Methoden- und Erkenntnislehre) „
Di. u. Do. 9—10

3. Philosophische Uebungen (im Anschluß an Augustinus, Confessiones) „
Sbd. 10—11

4. Pädagogik „
In zwei noch zu bestimmenden Stunden

5. Geschichte der Staats- und Wirtschaftslehren I Dr. Laum
Mi. u. Sbd. 8—9

6. Lektüre von Cato, de re rustica „
Mi. 16—17

7. Uebungen (Thema nach Vereinbarung) „
In zwei noch zu bestimmenden Stunden

8. Reichsgeschichte im Zeitalter der Hohenstaufen Dr. Hefele
Di., Do. u. Fr. 11—12

9. Historische Uebungen (Lektüre von Urkunden zur altpreuß. und altermländischen Geschichte) „
In einer noch zu bestimmenden Stunde

10. Deszendenztheorie und Erfahrung Dr. André
Do. u. Fr. 8—9

11. Aufbau und Funktion des Nervensystems (verbunden mit Uebungen und Demonstrationen) — Dr. André
    Sbd. 9—10
12. Der Begriff der Ganzheit in seiner Bedeutung für die moderne Biologie — „
    publ. Fr. 18—19

---

1. Polnische Leseübungen. Im Anschluß daran Grammatik (für Anfänger) — Lektor Krix
   Di. u. Fr. 17—18
2. Katechismus, biblische Geschichten und Ansprachen (für Fortgeschrittene) — „
   Di. u. Fr. 16—17
3. Praktische Leibesübungen — Dr. Barzel
   Di. u. Do. 16—17
4. Die Organisation der Leibesübungen in der Gegenwart — „
   Vierzehntägig, in einer noch zu bestimmenden Stunde
5. Orgelbau und Glockenkunde (verbunden mit Besichtigung der Braunsberger Orgeln) — Lektor Kreth
   Mo. 13½—14¼
6. Uebungen im Gregorianischen Choral — „
   Mo. 14¼—15

Preisaufgaben.

Für das Jahr 1930 werden folgende Aufgaben zur Preisbewerbung gestellt:

1. Von der Theologischen Fakultät:
   Die Eigentumslehre Leos XIII.
2. Von der Philosophischen Fakultät:
   Die Lebensstufen bei Albertus Magnus und Thomas von Aquino.
3. Aus der Scheill-Busse-Stiftung:
   Die Lehre des Johannes Eck vom Primat des Papstes.

Die Bearbeitungen sind in üblicher Weise bis zum 1. Dezember 1930 dem Rektor einzureichen.

Joh. Adam Möhlers Kirchenbegriff
(dritter Teil und Schluß)

von

Prof. D. Dr. Karl Eschweiler.

III.

Die Kirche als gegenwärtige Auktorität Christi.

§ 6. Vom Gemeingefühl zum objektiven Geist.

1. Möhlers Kirchenbegriff läßt in seinem ersten, vorzüglich durch „Die Einheit in der Kirche" ausgedrückten Entwicklungsstadium den historischen Christus auffallend hinter dem heiligen Geiste zurücktreten. Freilich wird immer wieder gesagt, daß der heilige Geist von Christus gesandt ist; und die Stiftung der Kirche durch Christus ist die ständige Voraussetzung. Aber die theologische Intention Möhlers ist noch so stark von dem Idealismus der Schelling und Schleiermacher bestimmt, daß jene katholische Voraussetzung nur gelegentlich zu Worte kommt. Das Sichtbare der Kirche wird als Verkörperung der unsichtbaren Geistwirkungen erklärt; der Wandel der Kirchengeschichte wird auf die innere Einheit in dem einen heiligen Geiste zurückgeführt. Mag es sich um die heilige Schrift und das katholische Dogma oder um die Auktorität des Bischofs, Metropoliten und Papstes handeln, immer und überall ist das eigentliche Prinzip der Kirche innerlich: der heilige Geist, insofern er das Gemüt der Gläubigen bewegt.

Schleiermacher bevorzugt dagegen in seiner Glaubenslehre auch in den kirchentheoretischen Teilen den mit merkwürdigen Beiworten versehenen Namen Christi; er gibt sich sichtliche Mühe, sogar die Person Jesu von Nazareth in Erinnerung zu halten. Das Eigentümliche des Christentums, das es von den anderen Religionen unterscheidet, besteht darin, alle Regungen des frommen Gefühls auf das Bewußtsein der in der Person Jesu

gründenden Erlösung zu beziehen; die Gnade ist derjenige Zustand des religiösen Bewußtseins, worin die Gemeinschaft mit Gott als etwas von Christus uns Mitgeteiltes erlebt wird; Jesus ist der zweite Adam und seine Erlösungstätigkeit ist die zweite Schöpfung, weil in ihm die Gottverbundenheit, d. i. das Gottesbewußtsein, in urbildlicher Reinheit gesetzt ist und alles „höhere Selbstbewußtsein" der Menschen durch ihn vermittelt ist usw. Mit solcher Christologie konnte Möhler natürlich um so weniger etwas anfangen, je ernster er sich bemühte, der romantischen Kirchenphilosophie Schleiermachers einen theologischen Sinn abzugewinnen. Daraus erklärt es sich schon, warum er dauernd den heiligen Geist anruft und Denjenigen darüber in den Hintergrund treten läßt, der seiner Kirche den *Spiritus Paraclitus* verheißen und den *Creator Spiritus* gesandt hat. Das höhere Selbstbewußtsein bzw. Gottesbewußtsein, das Christus in urbildlicher Reinheit und die Christgläubigen in einer mit selbstischer Naturbeschränktheit vermischten Unvollkommenheit darstellen sollen, war theologisch so unheimlich leer, daß diese Christlichkeit ohne weiteres bei Seite gelassen und durch einen theologischen Begriff ersetzt werden konnte, auf den die heilige Schrift wie die Väter der ersten Jahrhunderte tatsächlich antworteten. Zugleich war mit der Erklärung der inneren Einheit in der Kirche als einer unmittelbaren und dauernden Schöpfung des heiligen Geistes ein Prinzip gewonnen, das ungleich mehr als das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit geeignet war, den historischen Idealismus für die Kirchengeschichte fruchtbar zu machen. Hatte doch Schleiermacher selbst, wo er in der Glaubenslehre ex professo von der Entstehung der Kirche handelt, den achten Glaubensartikel auf seine Weise in den neunten hineingeschoben: Die Lehre vom heiligen Geist ist dasselbe wie die Lehre von der Kirche; der heilige Geist ist der Gemeingeist, das Gemeindegemüt der Gläubigen.[1])

Nicht erst in dem 1827 erschienenen Athanasius ist diese Sozialpsychologie, die sich als Theologie vom heiligen Geiste ausgab, von Möhler ausdrücklich zurückgewiesen worden; hier geschieht das nur gelegentlich einer Abhandlung, die Schleiermacher

[1]) Der christliche Glaube usw. § 140—145 (= 2. Aufl. § 121—126).

1822 in seiner Zeitschrift „Ueber den Gegensatz der athanasianischen und sabellianischen Trinitätslehre" veröffentlicht hatte. Auffällig ist daran, daß Möhlers Kritik peinlich die Reserve beobachtet, die Darlegungen dieser dogmengeschichtlichen Abhandlung nicht ohne weiteres für die dogmatischen Ueberzeugungen Schleiermachers auszugeben.[2]) Wahrscheinlich hoffte Möhler damals noch auf eine theologische Entwicklung Schleiermachers oder seiner Schule; sein eigener Schüler *Anton Staudenmaier* faßte noch im Jahre 1833 das Schlußurteil über Schleiermacher in den Ausdruck: Er, der größte protestantische Theologe seit Calvin, könne als der „Durchgangspunkt von der unchristlichen Philosophie und Theologie in der protestantischen Kirche zur christlichen Philosophie und Theologie" angesehen werden; und es sei besser, dieses System seiner Vollendung auf dem reinen Boden des Christentums zuzuführen, als seinen Urheber „in einem Atem des Spinozismus und des Herrnhutianismus, des Atheismus und des Mystizimus zu beschuldigen".[3]) Möhler selbst hatte schon im Jahre 1825 geschrieben, daß Schleiermacher Sabellianer sei, und in einem handschriftlichen Zusatz zur „Einheit in der Kirche" heißt es klar genug: „Nichts ist so sehr der Kirche entgegen, als mit Schleiermacher zu sagen, der heilige Geist sei bloß der christliche Gemeingeist, oder mit De Wette, das Gemeingefühl der Christen. Wenn man (den heiligen Geist als) ein Gemeingefühl annimmt, so setzt man sich in einen offenbaren Kampf mit sich selbst. In nichts sprach sich das christliche Gemeingefühl so beharrlich aus, als daß der heilige Geist nicht bloß dieses sei. Oder was ist älter und beharrlicher geblieben, als daß die Christen den heiligen Geist anbeten? Wer wollte aber ein Gemeingefühl anbeten? Das Gemeingefühl also hebt gewiß die Annahme auf, daß der heilige Geist bloß das Gemeingefühl sei. Das ist die Sprache eines Separatgefühls gegen das Gemeingefühl".[4])

---

[2]) Athanasius I 305—333.

[3]) TQ 1833, 699; diese 125 Seiten einnehmende Würdigung Schleiermachers ist bezeichnend dafür, wie lange die katholischen Tübinger ihren orthodox-protestantischen Kollegen gegenüber für die Ehre des großen Berliners eingetreten sind.

[4]) TQ 1825, 654 f.; Einheit 341 (s. o. S. 17, Note 14); fast wörtliche Parallele zu letzterer Stelle Athanasius I 324.

Wenn daher Möhlers erster romantisierender Kirchenbegriff die Lebensgemeinschaft im heiligen Geiste, das dauernd inspirierte lebendige Evangelium, die innere mystische Tradition des den Gläubigen wesenhaft einwohnenden heiligen Geistes angelegentlich als das Prinzip des Katholizismus betonte, so hat sich seine theologische Intention doch nicht mit dem bloßen Namen heiliger Geist beruhigt. Möhler merkte, daß die Gefahr drohte, die katholische Wirklichkeit mit Schleiermachers Bewußtseinschristlichkeit zu verwechseln; und er vergißt nicht, an den entscheidenden Stellen seines Erstlingswerkes den Vorbehalt anzubringen, der christliche Geist in den Gläubigen sei nicht der heilige Geist selber, sondern seine Wirkung, — welcher Absicht allerdings die vereinzelte Bemerkung widerspricht, daß die Lehre der Alexandriner von dem wesenhaften Einwohnen des heiligen Geistes eine Mystik sei, die im Wesen des Katholizismus liegen soll.[5])

Auch sonst bewährt sich Möhler in der Benutzung Schleiermachers als ein wahrer Virtuose der Gedankenalchymie. Die allzu materialen Lust- und Unlustanalysen dieses ersten modernen Religionspsychologen scheidet er überhaupt aus als ein Beiwerk, das ihn nicht weiterbringt. Wo aber Schleiermachers Glaubenslehre die Erlösung als Versöhnung des niederen Menschen mit Gott oder als Gesetztsein in Gott schildert, wo die christliche Gnade als „das neue Lebensprinzip" und als Fortpflanzung des ursprünglich in Christus gesetzten göttlichen Lebens beschrieben wird, da erfahren die Formeln des Romantikers im Möhlerschen Gebrauche eine charakteristische Sinnumwandlung. Was die Beruhigung oder Erregung eines unendlich fühlenden Herzens ausdrückte, verwandelte sich an den Zeugnissen des Urchristentums zu Hinweisen auf die übernatürliche Seinsordnung. Nur die Kirchenphilosophie des calvinistischen Idealisten war ein geschlossenes Ganzes, ein System, das sich der Gedankenalchymie des katholischen Tübingers widersetzte.

Was war gewonnen, wenn Möhler das urbildlich reine Gottesbewußtsein, worin nach Schleiermacher die erlösende und kirchenstiftende Tätigkeit Christi bestehen sollte, durch die Mit-

---

[5]) Einheit (§ 49) 132, (Zusatz I) 187; TQ 1826, 126 f.; s. oben S. 41.

teilung des heiligen Geistes ersetzte? Der Sabellianismus war so freilich umgangen; aber die „jenseitige“ Idealität des Schleiermacherschen Einheitsprinzips war damit noch empfindlicher und die unendliche Relativität alles Sichtbaren und Historischen in dieser Kirchenauffassung noch offensichtlicher geworden. Schleiermacher hatte sich wohl bedachte Mühe gegeben, den urbildlichen Christus des idealistischen *common sense* an den historischen Jesus zu binden; sonst hätte ja das „höhere Selbstbewußtsein“ jede Verbindung mit der Christentum genannten Wirklichkeit verloren und seine Nichtigkeit allzu frühe offenbart. In dieser Hinsicht sah Schleiermacher tiefer als Kant und die meisten der unbekümmert im Absoluten philosophierenden Zeitgenossen. Aber es blieb doch ein sonderbares Unternehmen, zuerst den christlichen Glauben an den gekreuzigten und auferstandenen Gottmenschen durch das dialektische Bewußtsein von unseliger Naturverschlungenheit und seliger Gottverbundenheit zu ersetzen und dann die einzigartige Vollendung des frommen Gefühls im Christentum durch den mystischen Lebenszusammenhang mit Jesus von Nazareth behaupten zu wollen. Mit der Ersetzung dieser von Jesus sich fortpflanzenden Gottseligkeit durch die Mitteilung des heiligen Geistes erreichte Möhler allerdings dieses: So erst wurden die Glaubenszeugen der drei ersten Jahrhunderte verständlich; zugleich schien so der zeitmächtige Idealismus, der sozusagen in „Geist“ schwelgte, und insbesondere der romantische Schellingianismus von der „Kirche als lebendigem Kunstwerk“[6]) ungezwungener für eine gegenwärtige Theologie der Kirche verwendbar zu werden. Aber keinesfalls war damit schon der Relativismus der Schleiermacherschen Kirchentheorie überwunden.

Was der neuprotestantische Kirchenvater, der auch der Vater der vergleichenden Religionswissenschaft im modernen Sinne ist, eigentlich unter Kirche verstand, war nicht mehr Kirche, die im Auftrage Christi predigen, taufen und exkommunizieren konnte, sondern eben, wie er gerne sagte, ein „frommes Gesamtleben“, das auf den Erregungen des Gemeindegemüts gründete und die

[6]) Schelling, Vorlesungen über die Methode usw., Werke 5. Orig. Bd. 293 (Ausgabe Schröter 3. Bd. 345) und Philosophie der Kunst (ebenfalls aus der Frühzeit, aber erst posthum veröffentlicht) a. a. O. 434 f. (= 454 f.).

jeweiligen Innerlichkeiten auszusprechen, anzuhören und auszugleichen hatte. An dieser Kirchenauffassung war nicht viel zu ändern; mit solchem Gedankenmaterial kam die theologisch großartige Umwandlungskunst Möhlers nicht weiter als bis zu der „Einheit in der Kirche". Was sich nur immer in der katholischen Wirklichkeit als freie Produktion des Gemeindegeistes und als verkörperte Liebe anschauen ließ, war hier anziehend hervorgehoben; aber die kirchliche Auktorität und das Kirchenrecht, die das innige Gesamtleben in seiner christlichen Katholizität erst ermöglichen, waren in den Schatten des Nichtseinsollenden verschoben. Möhlers christlicher Glaube an den heiligen Geist hätte, anstatt die intellektuelle Scheidekunst des Theologen zu vollenden, in leerer Bewußtseinsdialektik verkommen müssen, wenn er sich auf die Innerlichkeit des romantisierenden Gemeingefühls hätte versteifen wollen.

2. Gelegentlich treten in der durch „Die Einheit in der Kirche" gekennzeichneten Entwicklungsperiode Ausdrücke auf, die unverkennbar an den großen Gegner Schleiermachers, an Hegel, erinnern. Einmal drückt Möhler den Gedanken, daß die richtige Auslegung der heiligen Schrift die innere Tradition der Kirche voraussetzt, auf folgende Weise aus: Heiliger Geist und Kirche gehören zusammen und das geschriebene Evangelium ist eine „Form" des in der Kirche wirkenden Geistes; wer also diesen Geist besitzt, „wird sich in jener Form erkennen", und „der Geist müßte außer sich selbst sein", wenn die Schrift unabhängig von der Kirche verständlich sein sollte. Ein andermal wird die in der Kirche waltende Freiheit der Kinder Gottes dadurch verdeutlicht, daß das Festhalten an der kirchlichen Organisation „der freieste Akt des Christen" sei; denn Priester und Bischof sind im Grunde das „Erzeugnis der höchsten Selbsttätigkeit des Gläubigen". Nur als Glieder der Kirche können wir wahrhaft frei und selbständig sein; getrennt von der Kirche sind wir aber geistige Kinder und jeder Laune der Menschen preisgegeben.[7]) Ferner findet die schon in der „Einheit" auftauchende Deutung des Gnostizismus als eine Folge des metaphysischen Geist-Natur-Dualismus hin

[7]) Einheit (§ 8) 20, (§ 53) 140, (§ 54) 143, (§ 64) 165.

und wieder die Bezeichnung „zerrissenes Gemüt" oder „entzweites Bewußtsein", was ebenfalls eindeutig auf Hegel zu verweisen scheint.

Die Liste solcher hegelianisierenden Ausdrücke ließe sich noch verlängern. Dabei ist jedoch zu beachten, daß nicht alles, was in Möhlers Einheitsperiode zunächst hegelisch vorkommen mag, tatsächlich auch direkt oder indirekt von Hegel herstammt. Montesquieus Volksgeist-Lehre gehört z. B. zum Bestande der romantischen Geschichtsbetrachtung überhaupt. Auf jeden Fall ist der Idealismus in dem Kirchenbegriff der „Einheit" in seiner Formalität, d. i. seiner eigentümlichen Bestimmtheit nach, so unhegelisch wie nur möglich, wenn das Spezifische der Philosophie Hegels im Auge behalten wird. Das Prinzip der innerlichen Lebenseinheit, das sich zwar verkörpert, aber nicht einmal gestattet, den verkörperten Geist als sekundäres Prinzip neben der Gemütsinnerlichkeit konsequent festzuhalten, — das ist Schelling und vor allem Schleiermacher und das gerade Gegenteil von Hegel.

Der Einfluß Hegels gelangt erst im zweiten Stadium der Möhlerschen Entwicklung zu entscheidender Bedeutung. Seine wahrhaft epochale Theorie vom objektiven Geiste hat Möhler geholfen, den vagen Relativismus des Schleiermacherschen Gemeindegemüts zu überwinden und den bestimmten Kirchenbegriff der Symbolik zu gewinnen.

Wie scharf sich der prinzipielle Gegensatz zwischen Hegel und Schleiermacher an der Berliner Universität, in der Politik und in der Literatur ausgewirkt hat, mag in den Hegelbiographien von Karl Rosenkranz oder Kuno Fischer nachgelesen werden. Vielleicht hat Möhler davon schon bei seinem Berliner Aufenthalt im Januar 1823 etwas gemerkt; Nachricht gibt er darüber erst später.[8]) Hier ist aber darauf aufmerksam zu machen, daß die bekannte Polemik Hegels wider den Subjektivismus der von Schleiermacher geführten Gefühlstheologie nicht so verstanden werden darf, als wären sich dabei grundsätzlich widersprechende Auffassungen von dem Wesen der Kirche begegnet. Wohl wendet sich Hegel gegen die Verwechslung des christlichen Glaubens mit

---

[8]) Vgl. TQ 1825, 261 f., 276 f.; 1827, 512 f.

dem Glauben der Glaubensphilosophie der Jacobi und Fries; in seiner Enzyklopädie schreibt er sehr deutlich: „Der christliche Glaube schließt eine Autorität der Kirche in sich; der Glaube aber jenes philosophierenden Standpunktes ist vielmehr nur die Autorität der eigenen subjektiven Offenbarung."[9]) Der von Möhler sehr geschätzte Gegner Schleiermachers und De Wettes in der Berliner Fakultät, *Philipp Marheineke,* hatte bereits in seinen 1819 erschienenen „Grundlehren der christlichen Dogmatik" den auktoritativen Charakter des religiösen Glaubens mit deutlicher Spitze gegen den Aesthetizismus seiner Kollegen hervorgehoben. Bald war Marheineke der mit Hegel unzertrennlich verbundene Parteitheologe geworden, der dem gefühlsdemokratischen Gemeindegemüt Schleiermachers gegenüber für ein statutarisches Staatskirchentum kämpfte, sodaß die Hegelschule zunächst als wissenschaftliche Patronin einer protestantischen Orthodoxie auftrat. Hegel hatte am Schluß der berühmten Vorrede zur Rechtsphilosophie (1821) Gelegenheit genommen, seine Philosophie als den vergegenwärtigenden Begriff des echt lutherischen Glaubensprinzips hinzustellen. Der lange Paragraph 552 der 1827 herausgegebenen zweiten Auflage der Enzyklopädie ist der Ort, wo Hegel sein protestantisches Gewissen sowohl gegen Schleiermacher als namentlich auch gegen den Katholizismus außerhalb des Hörsaales laut reden ließ; das Altarssakrament, die Befolgung der evangelischen Räte und die Unterscheidung von Priestern und Laien gelten ihm vorzüglich als die Tatsachen, in denen sich die mit der freien und selbstgewissen Sittlichkeit des Staates unvereinbare „Religion der Unfreiheit" manifestiere. Diesen Vorwurf wiederholte er mit denselben Gedanken in der lateinischen Rede, die er als Rektor der Universität im Jahre 1830 bei der dritten Säkularfeier der Augsburgischen Konfession gehalten hat.[10]) Doch dieser hegelische Lutherzorn besagt nichts für einen realen Kirchenbegriff, auch dort nicht, wo er mit dem famosen Hundeargument gegen Schleiermachers ästhetische Theologie loszieht.

Hegel sieht zwar in der Religion die notwendige „Basis" der im Staate sich real vollendenden Sittlichkeit. Für sich genommen

---

[9]) Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriß § 63, Ausgabe Lasson 91.

[10]) Werke Bd. 17, 1835, 318 ff.

ist die Religion der absolute Geist in der Form der unmittelbar fühlenden und vorstellenden Subjektivität. Soweit diese Innerlichkeit sich aber äußert und Kirche wird, tritt sie in das Gebiet des Staates über. Staat und Kirche sind freilich nicht ein und dasselbe; es liegt vielmehr nach Hegel im Wesen wie im Interesse des Staates, daß in ihm eine Vielheit von Kirchen (protestantische Konfessionen und Sekten meint er) existiert; das Wesen des Staates soll ja darin bestehen, der in Gesetz und Verfassung sich wissende, d. i. als objektive Wahrheit und Allgemeinheit existente Geist zu sein; der Verwirklichung dieses Wesens entspricht es also durchaus, daß die religiöse Subjektivität als unmittelbar fühlender oder auktoritativ glaubender Geist in der Besonderung mehrerer Kirchengemeinschaften existiert. Diese Theorie über das Verhältnis von Staat und Kirche trägt Hegel in demselben Paragraphen vor, wo gleichzeitig gegen die ästhetische Theologie prinzipiell und scharf polemisiert wird.[11])

Die Hilfe, die Möhler von Hegel und dem Hegelianismus erfahren hat, um aus dem „Schleiermacherianisieren" heraus zu kommen, kann darum ebensowenig eine theologisch direkte gewesen sein wie diejenige, die er und sein Lehrer Drey bei Schleiermacher gefunden hatten, um den Individualismus der Sailerschen Erlebnistheologie aufzufangen. Was die Auffassung des christlichen Glaubens angeht, so hat Möhler beide Schulhäupter und Schulrichtungen stets in einer Front nebeneinander gesehen; in dieser Hinsicht sind ihm beide von Anfang an ebenso respektabel wie unbefriedigend vorgekommen, Hegel und Marheineke sowohl wie Schleiermacher und De Wette-Twesten. Mit der Nüchternheit eines an dem Berliner Parteikampf Unbeteiligten kennzeichnet Möhler später einmal das Verhältnis der beiden Religionsauffassungen so: „Es ist bekannt, daß es in der neueren Zeit Sitte geworden, alles religiöse Leben, dieses im weitesten Sinne gefaßt, aus dem Gefühle abzuleiten, nur mit der Modifikation, daß eine Schule behauptet, das Gefühl sei und bleibe immer einzig und allein der Sitz der Religion, denn werde sie auch in Gedanken gefaßt, so sei dies nur, um das Gefühl mit sich

---

11) Grundlinien der Philosophie des Rechts § 270, Ausgabe Lasson 218 f.

selbst zu verständigen; während eine andere im Gefühl eben nur die unterste Stufe des religiösen Lebens anerkennt und verlangt, daß sich dasselbe durch immanente Fortbewegung zum absoluten Begriff gestalten müsse, in welchem Denken und Sein, Subjekt und Objekt eins sei".[12]) Daß damit der prinzipielle Zusammenhang der Hegelschen und Schleiermacherschen Religionstheorie richtig wiedergegeben ist, beweisen Hegels religionsphilosophische Vorlesungen, die Möhler gleich nach ihrer Veröffentlichung im Jahre 1832 studiert hat.

Nirgendwo ist Hegel in der Tat weniger der Hegel als in seiner Auffassung des Wesens der Religion; sie ist gemeinidealistisch. Das war schon in der Rechtsphilosophie und Enzyklopädie, den beiden für Möhlers Entwicklung wichtigsten Werken Hegels, festzustellen durch alle antischleiermacherische Polemik hindurch. „Daß Gott als Geist in seiner Gemeinde aufgefaßt werden muß", hat Hegel selbst in der dritten Auflage der Enzyklopädie (1830) als die Bestimmung hingestellt, die ihn mit seinem Gegenüber verbindet; er hatte den Begriff schon in der Phänomenologie des Geistes (1807) entwickelt.[13]) Darum brauchte Möhler, als sein durch Hegel geschärfter Blick das gerade für einen realen Kirchenbegriff Gefährliche in Schleiermachers Gemütsgemeinschaft durchschaute, keineswegs zu vergessen, daß Drey und er den ersten Anstoß zur Theologie der Kirche von dem Berliner „Kirchenvater" empfangen hatten; so heißt es in der Symbolik: „Marheineke und Schleiermacher sind es, die unter den neueren Protestanten bei weitem das Beste über die Kirche zu sagen wußten".[14]) Und wenn Möhler, durch Baurs Erinnerungen

---

[12]) Neue Unters. 205 f.; vgl. TQ 1825, 300 und die vorhin in Fußnote 8 zitierten Stellen. — Die Neuen Untersuchungen werden ständig nach dem Neudruck Regensburg 1894 zitiert, der merkwürdigerweise ein Nachdruck der ersten Auflage Mainz 1834 ist. Das „vermehrt" der zweiten Auflage Mainz 1835 beschränkt sich auf einen unwichtigen Paragraphen. Die Paragraphenzählung ist in den genannten drei Ausgaben verschieden.

[13]) Vgl. Neue Unters. 124 mit Hegels Vorlesungen über die Philos. der Religion 2. Bd. 1832, 249; — Enzyklopädie § 554, Ausgabe Lasson 474 f.; Phänomenologie des Geistes, Ausgabe Lasson 501 f.

[14]) Symbolik[1] 338 f. (= S[5] 447). — Die fünf Originalauflagen der Symbolik zeigen sehr bedeutende Unterschiede, die — von einzelnen

gereizt, in den „Neuen Untersuchungen“ sich einmal besonders scharf über Schleiermacher äußert, so kann er doch nicht umhin, in seine Verurteilung die Anerkennung von Schleiermachers „starkem, aber bodenlosen Gemeingefühl“ einfließen zu lassen.[15])

Zunächst ist also anzugeben, welches denn die spezifisch Hegelschen Gedankengänge sind, bei denen Möhler ansetzen konnte, um das Unbestimmte, Schleimacherianisierende der „Einheit in der Kirche“ zu dem objektiven Kirchenbegriff der Symbolik „aufzuheben“.

3. Möhler ist vor allem durch Hegels Lehre vom objektiven Geiste angeregt worden. Sie ist das Eigentümlichste am Hegelianismus, weil sie die wahrsten Intentionen Fichtes und Schellings erfüllt, und hat wohl als die größte Leistung der neuzeitlichen Philosophie zu gelten. In ihr ist der alte *Aristoteles* in ganz neuer Form wieder zu Worte gekommen, nachdem seine Philosophie des Seins seit der Barockscholastik in fortschreitendem Maße zu einem mit unmittelbaren Gewißheiten und mathematischen Richtigkeiten sich begnügenden Rationalismus oder Empirismus verdünnt worden war. Hegel hat das leer Formalistische in Kants praktischer Vernunft durch die Einsicht überwunden, daß das freie Vernunftwesen faktisch existiert, insofern es sich im wirklichen Recht und Gesetz konkretisiert. Die Lehre vom objektiven Geist ist sozusagen eine Aristotelisierung der Welt des intelligenten Willens, des Reichs der *actus humani* im scholastischen Verstande. Es kommt nicht von ungefähr, daß gerade dieses Lehrstück dem katholischen Tübinger geholfen hat, den *Catechismus Romanus* zu verstehen.

Die geläufigen Vorstellungen von dieser Lehre legen mit merkwürdiger Einhelligkeit den Hauptwert auf ihre dialektische Anwendung in der Geschichtsphilosophie; ihr theore-

---

Ausdrucksänderungen und unbedeutenden Auslassungen abgesehen — in ständigen Erweiterungen des Textes bestehen. Wir zitieren zunächst die Auflage, in welcher die angezogene Stelle zum ersten Male auftritt; die unter dem Zeichen S 5 in Klammern beigefügte Seitenzahl bezeichnet das Vorkommen derselben Stelle in der letzten von Möhler selbst durchgesehenen Auflage Mainz 1838.

[15]) Neue Unters. 418.

tischer Sinn tritt demgegenüber allzusehr in den Hintergrund. Da nun aber gerade dieser Sinn für Möhler wichtig geworden ist, so muß er hier an Hand der Enzyklopädie und der Rechtsphilosophie in Erinnerung gebracht werden. Mit diesen beiden Werken hat Hegel am kräftigsten und weitesten auf seine Zeitgenossen literarisch eingewirkt; seine Vorlesungen über die Philosophie der Religion und der Weltgeschichte sind erst veröffentlicht worden, als der Kirchenbegriff der Symbolik im wesentlichen fertig war, und die Phänomenologie ist ja für viele, die sich selber zur Hegelschule rechneten, ein esoterisches Werk geblieben.

Das Gefühl ist nach Hegel die primitivste Daseinsweise des subjektiven Geistes. „Die Empfindung ist die Form des dumpfen Webens des Geistes in seiner bewußt- und gestaltlosen Individualität". Hier ist der Geist noch ein naturhaftes Bestimmtsein als diese so veranlagte Seele. Das Bewußtsein des sich fühlenden Geistes hat zwar den Charakter der Unmittelbarkeit, ist unmittelbares Gewiß- und Ueberzeugtsein; aber gerade in dieser Unmittelbarkeit seines Bewußtseins ist der Geist noch schlechthin partikulär, ein Individuelles oder eine besondere Gemeinsubjektivität. Mag der unmittelbar gefühlte Inhalt noch so wichtig oder auch nichtig sein, ein Gefühl hat immer „die Form der Partikularität". Nun ist aber der subjektive Geist auch in seiner gefühlsmäßigen Unmittelbarkeit Geist, denkender Wille, freie Intelligenz. Wenn er sich darum in der Unmittelbarkeit des moralischen oder religiösen Gefühls erfaßt, so weiß er sich darin als denkender, d. i. auf das Vernünftig-Allgemeine gerichteter Wille. Im unmittelbaren Fühlen ist nicht mehr gegeben als im Denken; derselbe Inhalt steht nur in einer anderen, primitiveren Form, nämlich in der Form des Partikulären und Zufälligen. Denn ob das moralische oder religiöse Gefühl seinem Inhalt nach wahr und gut ist, d. h. ob es der substantiellen Vernünftigkeit und Freiheit des Geistes entspricht, oder ob es nicht vielmehr nur die Besonderheiten des Bedürfens und Meinens enthält, oder gar von „einer gegen das Allgemeine (die substantielle Freiheit und Wahrheit des Geistes) sich für sich setzenden Subjektivität" bestimmt ist, — das kann von der Unmittelbarkeit des Gefühls aus unmöglich entschieden werden, und wäre das Fühlen noch so intensiv und „das Herz" noch so gut.

Es hieße Hegels Größe gründlich verkennen, wenn sein Gegensatz zur geniemäßig individualen oder romantisch sozialen Sentimentalität als protestierender Rationalismus verstanden würde. Das Wesen des Geistes (= freie Intelligenz = denkender Wille) bestimmt er allerdings als allgemeine Vernünftigkeit und meint damit die Allgemeinheit des Begriffs und das *bonum universale*, das dem geistigen Subjekt an sich als reines Sollen und als „allgemeine abstrakte Wesentlichkeit" des guten Willens erscheint. Aber gerade in der Betonung, daß der Geist in dem Denken und Wollen des Allgemeinen sein wahres und freies Wesen besitzt, kündigt sich bei Hegel der konkrete Realismus der aristotelischen Vernunft an.

Das Bewußtsein in der Form der abstrakten Allgemeinheit bekundet das Wesen des Geistes, ist aber nicht seine Wirklichkeit. Der dogmatische Rationalismus wie der kritizistische Formalismus Kants gründet in der Verwechslung der abstrakten Wesentlichkeit mit der Wirklichkeit des Geistes. Der wirkliche Geist ist der im bestimmten Handeln sich zu seinem vernünftig allgemeinen Wesen befreiende Geist. In der durch natürliche Triebe und Neigungen besonderten Subjektivität ist der intelligente Wille nur als Willkür und Wahlfreiheit. Daß der subjektive Wille nicht nur als Willkür, sondern als wesentliche Freiheit existiert, hängt von den konkreten Zwecken und Handlungen ab, worin er sich verwirklicht. Denn für sich in seiner Unmittelbarkeit genommen ist der subjektive Wille noch nicht gut und wirklich frei — sein „gutes Gewissen" kann in Wirklichkeit böser Wille sein —; hier erscheint die wesentliche Freiheit und Vernünftigkeit des Willens nur als abstrakte Verpflichtung, das Gute um des Guten willen zu tun. Ob also der subjektive Wille gut und wirklich frei, oder böse und nichtige, die geistige Freiheit vernichtende Willkür sei, das hängt von seiner wahlfreien Entscheidung ab, ob er seinem Handeln einen konkreten Inhalt gibt, worin sich seine wesentliche Allgemeinheit als denkender Wille verwirklicht oder die Besonderheit seiner von Trieben und Neigungen bestimmten Subjektivität dem im allgemeinen anerkannten Recht und Gesetz schon verwirklichten Wesen des Geistes entgegensetzt. Deshalb genügt es keineswegs, bloß aus guter Absicht zu handeln oder gar nur ein gutes Herz zu haben; denn

es ist immer möglich, daß in guter Absicht ein konkreter Zweck gesetzt wird, der nur in der subjektiven Meinung gut erscheint, aber der objektiven wahren Vernünftigkeit widerspricht. Schließlich hat auch die schlechteste Willenshandlung noch eine positive Seite, insofern der subjektive Wille in ihr das Gute in seiner abstrakten Formalität will. Ob eine Handlung wahrhaft gut oder in sich böse, ob der Wille wirklich frei oder nichtig ist, das kann aus der Subjektivität der Absicht, des Herzens, des Gewissens allein nicht entschieden werden; dazu ist gefordert, daß sich das allgemeine und freie Wesen des Geistes zu einer Welt bestehender Sittlichkeit realisiert.

„Die Freiheit, zur Wirklichkeit einer Welt gestaltet" — das ist der objektive Geist. In der bestehenden Wirklichkeit des denkenden Willens sind drei Stufen zu unterscheiden: Die unmittelbar natürliche Sittlichkeit der Familie, die rechtliche Verbundenheit der einzelnen Personen zur bürgerlichen Gesellschaft, und die in der Verfassung und in den Gesetzen des Staates „sich wissende" Allgemeinheit und Freiheit des Geistes. Im objektiven Geist ist das allgemeine und freie Wesen des Geistes nicht mehr abstraktes Bewußtsein und reines Sollen, sondern konkretes Dasein und bestimmte Pflicht. Der subjektiven Individualität mit ihren besonderen Neigungen, ihren Meinungen und Absichten steht der objektive Geist zwar als ein Gegebenes und von außen her Verpflichtendes gegenüber; aber er ist für sie dem Wesen nach nichts weniger als eine Aeußerlichkeit. Denn subjektiver und objektiver Geist sind ihrem existentiellen Wesen nach identisch, nämlich denkender Wille, freie Intelligenz, Geist. Der objektive Geist ist die in den einzelnen Willenssubjekten real gewordene Einheit von abstrakt allgemeinem Wesen und individuellem Dasein des Geistes; und der subjektive Wille, die Willkür ist nur wahrhaft gut und wirklich frei, insofern er seine besondere Subjektivität in freiem Gehorsam „hineinbildet" in den objektiven Geist.[16])

Bekanntlich ist auch Hegel wie Fichte, Schelling und Schleiermacher „absoluter Philosoph". Ihm ist die im subjektiven und

---

16) Enzyklopädie §§ 400, 446 ff., 469 ff., 483 ff.; Rechtsphilosophie §§ 132—135, 137 f.

objektiven Geist identische Substanz der absolute Geist. Der absolute Geist kommt als Inhalt des religiösen Fühlens, Glaubens, Vorstellens in der Form der unmittelbaren („natürlichen") Subjektivität und als Inhalt des philosophischen Wissens in der Form des absoluten Begriffs zum Bewußtsein. Gegenwärtige Wirklichkeit wird aber der absolute Geist im Staate; hier vollendet sich das absolute Wesen des Geistes zu seiner Wirklichkeit in der dialektischen Entfaltung der Geschichte. „Der Staat ist göttlicher Wille, als gegenwärtiger, sich zur wirklichen Gestalt und Organisation einer Welt entfaltender Geist". Hält man dem gegenüber, daß die Schleiermacher, Fries, De Wette das Absolute im unendlich fühlenden oder ahnenden Herzen bei sich gegenwärtig haben wollten und die wirkliche Welt der Sittlichkeit nur als die notwendige Antithese des Endlichen verstehen konnten, dann wird die Unerbittlichkeit der Polemik verständlich, womit Hegel die Gefühls- und Innerlichkeitsabsolutisten verfolgt hat, obwohl er ihrer gemeinidealistischen Auffassung vom Wesen der Religion nicht ferne stand. Wenn die Wirklichkeit des Christentums zu dem Subjektivismus des produktiven Gemeingefühls relativiert wurde, so hatte Hegel dagegen prinzipiell nichts einzuwenden; er betonte sein protestantisches Gewissen und überließ die Kirchenphilosophie gerne seinem *theologus* Marheineke. Die Unmittelbarkeit der fühlenden oder vorstellenden Subjektivität war nach Hegel die wesentliche Form der Religion; und soweit sich die religiöse Innerlichkeit äußert und Kirche wird, „steht sie überhaupt unter der oberpolizeilichen Oberaufsicht des Staates". Wenn aber die Philosophen und Theologen des absoluten Gefühls ihr Gemeindegemüt in der Weise des Vormärz vortrugen, da hörte alle Gemütlichkeit auf. Das bedeutete für Hegel das *crimen laesae majestatis* wider den gegenwärtigen Gotteswillen, wider den in der Verfassung und den Gesetzen des Staates selbstbewußt gewordenen Geist der vernünftigen Freiheit. Die gefühlsdemokratische Freiheit ist unwahre Willkür; in ihr erscheint der negative und nichtige, der böse Wille, der die subjektive Meinung und die partikuläre Ueberzeugung zum Prinzip über den als allgemein sich wissenden, objektiv wahren und in Wirklichkeit freien Willen erhebt. Der jesuitische Probabilismus, ja sogar die Heuchelei hat noch den objektiven Geist als subjektiv an-

erkannte Voraussetzung; wäre das Unding möglich, daß sich der Partikularismus der Subjektivität zu einer bestehenden Welt verwirklichte, so könnte man in dieser Welt nicht einmal mehr heucheln, geschweige denn wahrhaft gut und wirklich frei sein. Die Berufung auf die subjektive Ueberzeugung, womit De Wette sich und andere über das Verbrechen an Kotzebue trösten wollte, ist nichts anderes als der Wille, die wirkliche Vernunft im Staate aufzuheben zugunsten des abstrakten Guten überhaupt. Nur die romantische Ironie (Schlegel-Schleiermacher) ist noch eitler; hier wird Pflicht und Gesetz zu einer Spielsache des subjektiven Ich, das dem Gesetz gehorchen oder sich ihm entziehen möchte, je nachdem es ihm beliebt, weil es sich in seiner Eitelkeit absolut weiß.

Das Nichtige und Verderbliche der Gemütsphilosophie und Gefühlstheologie liegt also darin: Aus Pflicht und Gewissen wird nicht ein Gesetz, sondern ein Gefühl gemacht; man läßt die Architektonik der Vernunft im Staate zu „dem Brei des Herzens" zusammenfließen und die einzige Möglichkeit des Subjekts, wahrhat gut und wirklich frei zu sein, indem es seine unmittelbar natürlichen Triebe in Zucht nimmt und seine partikulären Meinungen durch ernstes Studium bezwingt, um seine Besonderung in die allgemein anerkannte objektive Wahrheit des wirklichen Geistes „hineinzubilden", — diese einzige Möglichkeit eines menschenwürdigen Daseins wird vereitelt, um die individuelle oder soziale Subjektivität in ihrer naturhaft unmittelbaren Gefühligkeit absolut zu setzen. „In solchen Zeiten, in welchen das Herz und die Empfindung zum Kriterium des Guten, Sittlichen und Religiösen von wissenschaftlicher Theologie und Philosophie gemacht wird, wird es nötig, an jene triviale Erfahrung zu erinnern, . . . daß das D e n k e n das E i g e n s t e ist, wodurch sich der Mensch vom Vieh unterscheidet, und daß er das Empfinden mit diesem gemein hat."[17])

4. Die Parteigänger der Gefühlstheologie mochten aus diesen Argumenten immer nur den Hund bellen hören, den Hegel 1822 in dem Geleitwort zu Hinrichs Religionsphilosophie auf das Ge-

---

17) Enzyklopädie §§ 400, 447, 469, 471, 512, 552; Rechtsphilosophie Vorwort, §§ 140, 270.

fühl der schlechthinigen Abhängigkeit losgelassen hatte.[18]) Möhler war weniger befangen. Er hat wohl „schleiermacherianisiert“, wie wir sahen; aber er ist niemals ein Schleiermacherianer gewesen. Von Anfang an hat er seine Aufgabe mit instinktsicherer Unbeirrbarkeit als eine theologische aufgefaßt und festgehalten, sodaß er in der ernsthaftesten Teilnahme frei genug blieb, um von der grandiosen Produktion seiner philosophierenden Zeitgenossen dasjenige heimzutragen, was ihm als philosophisches Werkzeug für die Lösung seiner spezifisch theologischen Aufgabe brauchbar erschien. Hegel war der preußische Philosoph geworden; und sein Einfluß begann auch in Süddeutschland, in der Domäne des im spekulativen Bewußtsein träumenden Schelling, gerade zu der Zeit mächtig zu werden, als Möhler einsah, daß der aus dem Schleiermacherschen Gemeindegemüt konstruierte Kirchenbegriff der katholischen Wirklichkeit nicht gerecht wurde. Und da nahm er sofort auf, was in dem siegreichen Hegelianismus das Kernstück und eigentlich Hegelische war: die Lehre vom objektiven Geist. Nachweislich sind es zwei Gründe gewesen, ein praktisch politischer und ein sachlich theologischer, die Möhler zu der theologischen Aufnahme der Philosophie Hegels bewogen haben.

Preußen war vom Wiener Kongreß mit vorwiegend katholischem Länderzuwachs reichlich bedacht worden; dadurch ist es zum staatlichen Hauptfaktor des kirchenpolitischen Geschehens in Deutschland geworden. Friedrich Wilhelm III. war nicht bloß dem Titel nach der *Summus Episcopus* seiner lutherischen und reformierten Untertanen; er schrieb persönlich Agenden für seine endlich unierte Landeskirche. 1821 erfolgte die Vereinbarung mit dem hl. Stuhl in der Zirkumskriptionsbulle und 1825 kam die Kgl. Kabinettsordre über die gemischten Ehen, die den langjährigen und schweren Konflikt zwischen Staat und Kirche veranlaßte. Bei diesen Daten wird sich sogar eine positivistische Kirchengeschichtsschreibung der Philosophie Hegels erinnern müssen. Möhler hat die kirchenpolitischen Geschehnisse in Preußen aufmerksam verfolgt. Im Jahre 1825 veröffentlichte er in der Tübinger Quartalschrift eine sechzig Seiten lange Sammelkritik über die Literatur im Agendenstreit der jungen preußischen Union. Was

[18]) Hegels Werke Bd. 17, 1835, 295 und 303.

er darin über das Thema Staat und Kirche geäußert hat, wird im letzten Paragraphen dieser Abhandlung erörtert werden. Hier interessiert nur, was er allgemein zu der hegelischen Staatsphilosophie bemerkt, die in Marheinekes Beantwortung der Agendenschrift Schleiermachers reichlich zu Worte kommt. Mit großer Klarheit gibt Möhlers Referat den Standpunkt Hegel-Marheinekes wieder: Nur die protestantische Kirche könne mit dem Staate gerade in ihrem Unterschied eine wirkliche Einheit werden; mit der katholischen Kirche seien dagegen nur so äußerliche Vereinbarungen wie Konkordate möglich. Diese Kirche könne weder echte Staatskirche werden, noch als bloße Sekte gelten; sie wolle eben eine Art Staat im Staate bilden. Das widerspreche aber dem Wesen des Staates, und das könne er nicht dulden, so tolerant er sich auch im übrigen den konfessionellen Unterschieden gegenüber verhalten möge. Möhlers Kritik hebt eindringlich hervor, daß dieser Standpunkt sowohl in politischer wie in religiöser Rücksicht praktisch unhaltbar sei; was er sachlich zu sagen hat, bewegt sich noch im Rahmen der bekannten Außen-Innen-Dialektik. Bedeutungsvoll ist aber, daß ihm angesichts der hegelischen Staatsauffassung sein eigener Kirchenbegriff fraglich geworden ist; er meldet nämlich: „Wie aus dem Wesen des Katholizismus heraus das Verhältnis von Staat und Kirche konstruiert werden müsse, kann Ref. hier nicht zeigen; er wird es aber zu seiner Zeit nicht versäumen".[19])

Im Iahre 1827 brachte die zweite Auflage der Enzyklopädie den schon erwähnten prinzipiellen Angriff Hegels auf den Katholizismus. Der Inhalt der christlichen Religion sei nichts Naturgebundenes, sondern Gott, der im Geist und in der Wahrheit angebetet wird. „Und doch wird in der katholischen Religion dieser Geist in der Wirklichkeit dem selbstbewußten Geiste starr gegenübergestellt". Das Altarssakrament, der Priesterstand, die Fürbitte der Heiligen und endlich die Reliquienverehrung: „alles dies bindet den Geist unter ein Außer-sich-sein, wodurch sein Begriff im Innersten verkannt und verkehrt und Recht und Gesetzlichkeit, Sittlichkeit und Gewissen, Zurechnungsfähigkeit und Pflicht in ihrer Wurzel verdorben sind". Hegel verschmäht

19) TQ 1825, 265; die Sperrung ist nicht original.

es, aus „zufälligen", wenn auch nur zu bekannten Geschichtstatsachen wie Inquisition, Fall Galilei etc. zu argumentieren; aus dem absoluten Begriff heraus ergibt sich ihm der Katholizismus als das „Prinzip der Unfreiheit im Religiösen". Dieser Religion entspreche „nur eine Gesetzgebung und Verfassung der rechtlichen und sittlichen Unfreiheit und ein Zustand der Unrechtlichkeit und Unsittlichkeit im wirklichen Staate". Ein Staat, der sich in seiner Verfassung und in seinen Gesetzen als gegenwärtiger Geist der Freiheit, als göttlicher Wille weiß, müsse notwendig mit dieser „Religion der Unfreiheit" in Zwist geraten. Es sei töricht (nämlich mit Schleiermacher) zu meinen, man könne dem Staatlichen und Kirchlichen getrennte Gebiete anweisen, in denen sie sich ruhig nebeneinander vertragen würden. Wenn das religiöse Gewissen dem im Staate wirklichen Geiste widerspreche, so hälfen alle Maßnahmen nichts, um den Bestand des Staates zu sichern; dann könne er „dem Widerspruch und den Angriffen des religiösen Geistes keinen dauerhaften Widerstand leisten". Die Versöhnung des Staates mit dem religiösen Gewissen sei nur dort möglich, wo der subjektive Geist sich in der Form des Gefühls und der Vorstellung identisch weiß mit dem an sich freien Geiste, der im allgemeinen Recht und Gesetz des Staates seine Freiheit verwirklicht. Denn Staat und Religion seien nur die verschiedenen Formen des einen Absoluten, das in jenem als objektive Wirklichkeit und in dieser als unmittelbare Subjektivität erscheine. Diese substantielle Identität sei aber nur gegeben „im protestantischen Gewissen".

In der 1830 erschienenen dritten Auflage der Enzyklopädie hat Hegel seine prinzipielle Kampfansage an die katholische Kirche noch durch mehrere Zusätze verschärft. So fügt er z. B. der kritisch erwähnten Meinung, die katholische Kirche sei eine besonders feste Stütze der Ordnung, die politisch eindeutige Bemerkung bei: „Diese Regierungen wissen aber nicht, daß sie am Fanatismus die furchtbare Macht haben, welche so lange und nur unter der Bedingung nicht feindselig gegen sie auftritt, daß sie unter der Knechtschaft des Unrechts und der Immoralität befangen bleiben".[20])

[20]) Enzyklopädie § 552, Ausgabe Lasson, worin die Zusätze der dritten Auflage kenntlich gemacht sind, 465—473.

Das waren nicht Expektorationen eines am Katholizismus sich ärgernden Schriftstellers. Diese Staatsphilosophie war nichts weniger als eine rein akademische oder literarische Angelegenheit. Zu der Zeit, da ganz heterogene Landesteile zu der Einheit des Großstaats Preußen organisiert werden sollten, ließ Hegel den preußischen Geist sich selber begreifen als das Prinzip der sittlich-staatlichen Ordnung wie der protestantischen Frömmigkeit. Die Wirklichkeitsmacht dieser wahrhaftig nicht gemeinverständlichen Philosophie beschränkte sich darum keineswegs auf die Eroberung der Universitätskatheder.[21]) Ihre politische Bedeutung liegt vor allem darin, daß sie gegenüber dem aufklärerischen Individualismus auf der einen und dem romantischen Organizismus auf der anderen Seite das philosophisch absolute Bewußtsein etablierte, der Protestantismus sei gerade in seiner orthodox reformatorischen Subjektivität und Unmittelbarkeit die einzig mögliche Religion, die der moderne Staat notwendig gebrauche. So versteht sich die Bemerkung Möhlers im Vorwort seiner Symbolik: „Endlich muß ich noch eine Zeiterscheinung erwähnen, die in mir, wenn ich mich recht erinnere, zuerst den Gedanken erregte, meine Abhandlungen über die Unterscheidungslehren der Konfessionen dem Drucke zu übergeben". „Durch den neuesten Umschwung der Dinge" sei der Naturalismus und Rationalismus in seiner Vorherrschaft beschränkt worden durch eine Erneuerung des alten orthodoxen Protestantismus, der die katholische Kirche mit allem ihm zu Dienste stehenden Mitteln von seinem Standpunkt aus bestreite. „Je mehr sich diese Partei zusehends erweitert, und teils durch ihre Anschließung an die längst vorhandenen pietistischen Bewegungen, teils durch die Begünstigung eines der einflußreichsten Kabinette Deutschlands aufs Neue eine Macht zu werden beginnt", um so notwendiger werde es jetzt für den Katholiken, sich demgegenüber genau zu orientieren.[22])

---

[21]) Dem ersten Band von Hegels Werken, Berlin 1832, ist das Verzeichnis der Subskribenten auf die Ges. Werke beigefügt. Unter den der Mehrzahl nach mit Namen, Wohnort und Stand angeführten Subskribenten fällt die verhältnismäßig hohe Anzahl der Verwaltungsbeamten, Juristen und Militärs auf; sogar ein Feldwebel figuriert in der Liste.

[22]) Symbolik, Vorwort zur ersten Auflage X f.

Die innerliche „Einheit in der Kirche" war gegen den mechanischen Rationalismus der noch von der Aufklärung besessenen Masse der Gebildeten gerichtet; diese neue Orthodoxie aber marschierte unter dem Protektorate Preußens und der zukunftsmächtigsten Philosophie. Der Frontwechsel konnte keine bloße Frage der Taktik sein.

5. Der neueste Umschwung der Dinge bedeutete für Möhler selbst eine Neuorientierung seiner Theologie. Bisher hatte er versucht, die katholische Kirche aus der inneren Lebensgemeinschaft im heiligen Geiste zu erklären. Jetzt zeigte der politische Alltag, daß dieselbe Kirche mit der hegelschen Staatsräson um ihre Existenz kämpfen mußte, weil ihre „verkörperte Liebe", ihre Verfassung, sich nicht in die Unmittelbarkeit des Gemeindegemütes zurückziehen und in sich zerfallen wollte. „Das Bild der Liebe der Gemeinde", der Bischof, wäre zum Verräter an der Kirche geworden, wenn er sich nur als Bild der Gläubigen gefühlt und nicht als vor Gott verantwortlicher Hirte seiner Herde gehandelt hätte. Bisher hatte Möhler mit den Mitteln der Schelling-Schleiermacherschen Dialektik versucht, die Einheit der Kirche im Wandel der Geschichte aus einem innerlichen Prinzip zu deduzieren. Schon Joh. Sebastian Drey, der Lehrer, hatte das Ungenügende dieser Dialektik gespürt; sie kam über die Antithetik von Innerlich-Aeußerlich, Subjektiv-Objektiv nur dadurch hinaus, daß sie die Synthesis „ins Jenseits" vorschob — wie Hegel zu sagen pflegte —, in eine leere und abstrakte Idealität, von der aus es allerdings leicht war, unter anderen Einheiten auch die Einheit von sichtbarer und unsichtbarer Kirche einfach zu behaupten. Jetzt aber war dieser „Jenseits"-Idealismus durch einen anderen Idealismus überwunden, der die Synthesis von Innerlich und Aeußerlich, von Subjektiv und Objektiv als gegenwärtiges „Diesseits", als die eigentliche Wirklichkeit des Geistes, verstehen ließ. Die Philosophie vom objektiven Geiste mußte das Prnzip der „inneren Einheit" aus seiner Ausschließlichkeit in Möhlers Kirchentheologie verdrängen, — wenn nicht durch ihre wissenschaftliche Ueberlegenheit, so schon durch ihre wachsende öffentliche Macht.

Hegels Annahme, daß der Geist im Menschen der Substanz

nach mit dem absoluten göttlichen Geist identisch sei, war nichts Neues. Das gehörte zum Bestand der „absoluten Philosophie" überhaupt und war bei Schleiermacher nur auf psychologisierende, also gröbere Weise ausgedrückt. Hegels pantheistische Voraussetzung konnte daher kein besonderes Hindernis bilden, daß der katholische Tübinger nicht auch diese zeitmächtigste Philosophie prüfte, ob aus ihr nicht etwas zu lernen war für seinen verbesserungsbedürftigen Kirchenbegriff. Und der alte, in der Lehre vom objektiven Geist genial erneuerte Aristoteles übte wieder einmal den Einfluß aus, der ihn immer dann zum *philosophus* der katholischen Theologie werden ließ, wenn das religiöse Herz sich in das Gefühl seines Klopfens zu verlieben und der theologische Kopf sich an seinen platonischen Idealitäten zu erhitzen drohte. In der Schule Hegels fand Möhler die formalphilosophischen Mittel, um den Verkörperungsbegriff seiner „Einheit in der Kirche" der romantischen Relativität zu entkleiden und zu einem realen Kirchenbegriff zu vollenden. Diese neue Philosophie des Geistes ließ ihn das erlebnistheologische Schema Innerlich-Aeußerlich als die typische Dialektik der sentimentalen Subjektivität erkennen. Danach war Schleiermachers Gemeingefühl ebenso wie die empfindsame Seele nichts weiter als jene Subjektivität, bei welcher sich der Geist in der naturhaften Bestimmtheit und Besonderung seiner unmittelbaren Existenz für sich setzt, die allgemeine Wahrheit und Freiheit seines Wesens nur als abstraktes Jenseits besitzt und infolgedessen den objektiv wahren und wirklichen Geist im geltenden Recht und Gesetz nur zu gerne als toten Buchstaben, Aeußerlichkeit, mechanische Institution usw. ansieht. Das war eine Philosophie, die geradezu wie geschaffen war, um in die Theologie von der katholischen Kirche aufgenommen zu werden.

Nun trat aber Hegel als der philosophische Patron der genuin reformatorischen Frömmigkeit auf und als prinzipieller Gegner des Katholizismus. Der Grund dafür lag klar am Tage. Die katholische Kirche ließ sich eben nicht in das „weiche Element" (Hegel) der Innerlichkeit auflösen; dem Aristoteles in Hegel war es unmöglich, sie bloß als das subjektive Moment in der Wirklichkeit des Staates zu begreifen. Das katholische Christentum war offenbar in sich selber objektiver Geist, wahrhaft geschicht-

liche, sich zur Wirklichkeit einer Welt gestaltende Religion. Eher war es möglich, das Prinzip des Katholizismus als den Inbegriff des Gestaltwandels der Staaten aufzufassen, als ihn umgekehrt zur bloßen Innenseite dieser oder jener Staatenentwicklung zu reduzieren. So hatte Hegel die katholische Theologie in der prinzipiell schärfsten Form vor die Frage nach dem Verhältnis von Staat und Kirche gestellt. Was Möhler darauf geantwortet hat, soll im letzten Paragraphen dieser Abhandlung dargestellt werden. Als Theologen ging ihn zunächst die Frage an, ob und inwiefern das christliche Glauben und Leben überhaupt als objektiv wahrer und wirklicher Geist aufgefaßt werden könne oder müsse.

Hegel hatte das katholische Christentum „die Religion der Unfreiheit" und ein „Außer-sich-sein des Geistes" genannt, die protestantische Subjektivität dagegen für die einzig wahre „Basis" der sittlichen Staatsordnung und des „freien in seiner Vernünftigkeit und Wahrheit sich wissenden Geistes" ausgegeben. Nun war es doch notorisch, daß sich die Reformatoren nicht zuletzt darum von der Kirche getrennt hatten, weil sie glaubten, daß dem freien vernünftigen Menschengeist in der kirchlichen Lehre und Praxis zuviel zugetraut wurde. Freilich die absolute Wahrheit und Freiheit des idealistischen Monismus hatte die Kirche dem Geiste im Menschen nie zugetraut. Bestand aber zwischen dem Gnadenmonismus der Reformatoren und dem neueren Pantheismus nicht eine innere Beziehung, sodaß der neueste Umschwung der absoluten Philosophie von einer mit dem Katholizismus sympathisierenden Romantik zu einer Apologie der orthodox protestantischen Innerlichkeit keineswegs zufällig gekommen ist? Ist die Annihilation der freien Vernunftnatur des Menschen, die in den reformatorischen Lehren über die Erbsünde, die Rechtfertigung und die Prädestination ausgedrückt ist, nicht die Voraussetzung dafür, daß dieselbe Subjektivität jetzt in die Selbstvergötterung der pantheistischen Geistphilosophie umschlägt? Beide so weit auseinanderliegenden Extreme treffen sich in dem gemeinsamen Widerspruch gegen die katholische Auffassung vom Menschen. Was ist der Mensch im Christentum? An dieser Frage ist die christliche Einheit des Abendlandes im sechzehnten Jahrhundert auseinandergegangen. In der anthropologi-

schen Frage gründet der Gegensatz zwischen Katholizismus und Protestantismus in allen seinen Aeußerungen; und wie gegenwärtig sie ist, zeigte u. a. auch das „protestantische Gewissen", das einen Hegel, Hengstenberg und Bretschneider verband im Kampf wider die sogenannte „Religion der Unfreiheit". „Die abendländische Frage betrifft lediglich die christliche Anthropologie", heißt es im Eingang der Symbolik.[23]) Von der Beantwortung dieser Frage hängt es ab, ob der christliche Geist überhaupt objektive Wahrheit und Wirklichkeit, d. i. wahre Kirche sein könne, oder ob der historische Christus mitsamt der Kirchengeschichte in die Unmittelbarkeit und Innerlichkeit eines Geistes aufzuheben sei, der sich im Staate verwirklicht und in der Staatengeschichte als Weltgeist zu sich selber kommt.

Das sind die Grundmotive, die Möhlers Symbolik bewegen. Den Inhalt dieser Hauptschrift aus seiner echten *forma*, nämlich aus dem das Ganze bestimmenden Kirchenbegriff heraus zu erfassen, ist die nächste Aufgabe.

§ 7. Sittlich wirkliches Christentum und Kirche.

1. „Das, w a s i s t , zu begreifen, ist die Aufgabe der Philosophie; denn das, w a s i s t , ist die Vernunft. Was das Individuum betrifft, so ist ohnehin jedes ein S o h n s e i n e r Z e i t ; so ist auch die Philosophie i h r e Z e i t i n G e d a n k e n e r f a ß t. Es ist ebenso töricht zu wähnen, irgendeine Philosophie gehe über ihre gegenwärtige Welt hinaus, als ein Individuum überspringe seine Zeit, springe über Rhodus hinaus. Geht seine Theorie in der Tat drüber hinaus, baut es sich eine Welt, w i e s i e s e i n s o l l , so existiert sie wohl, aber nur in seinem Meinen, — ein weiches Element, dem sich alles Beliebige einbilden läßt".[1])

Dieses Hegelwort aus der Vorrede zur Rechtsphilosophie drückt vollendet aus, was Joh. Seb. Drey in seiner Bestimmung der wissenschaftlichen Theologie vorausgesetzt hat. Der Theologiebegriff der ersten Tübinger ist, wie wir sahen, zunächst durch

---

23) Symbolik [1] XIV (= S [5] 3).

1) H e g e l, Grundlinien der Philos. des Rechts, Ausgabe Lasson 15.

den Idealismus Schellings bedingt, und sogar die wissenschaftliche Aufgabe der Kirchengeschichte wird gerne als „historische Konstruktion des Christentums" bezeichnet. Auch Hegel bedient sich zuweilen noch der Ausdrücke „historische" oder „wissenschaftliche Konstruktion"; aber das will bei ihm wie bei Schelling nichts weniger besagen als eine Anweisung, aus dem geschichtlichen Christentum ein ideales Wesen zu abstrahieren, das erst verwirklicht werden soll. Das wäre praktische Theologie, und zwar eine abstrakte und schlechte, aber nicht wissenschaftliche Theologie im Sinne Dreys. „Es ist unmöglich, nach dem Wesen eines Dinges zu fragen, welches nicht gegeben und als Gegebenes bekannt ist."[2]) Das Wesen des Christentums wissenschaftlich konstruieren heißt danach, das „was christlich ist" begreifen, bezw. einen logisch bündigen Gedankengang bilden, dessen Inhalt dem gegebenen und als gegeben bekannten Christentum möglichst vollkommen entspricht. Die Objektivität ist also für diese wissenschaftliche Theologie ebenso eine Bedingung der wahren Erkenntnis wie für jede der Wissenschaften, die heute als sogenannte Geisteswissenschaften von den Naturwissenschaften unterschieden werden. Es ist nämlich wohl zu beachten, daß „objektiv" im gemeinidealistischen und für die Tübinger maßgebenden Sprachgebrauch dem „subjektiv" nicht als das Bewußtseinstranszendente, sondern als das Allgemeingültige entgegengesetzt ist. Schelling, der erste *philosophus* der Tübinger, übersetzt objektiv verschiedene Male mit „gesetzlich" oder „gesetzmäßig". Insofern das Objektive das Allgemeingültige ist, das in den einzelnen Subjekten bestimmend und mächtig ist, erhält es auch den Sinn von „wirklich", im Unterschied von der bloß subjektiven Wirklichkeit des Ideellen. So heißt es einmal in Dreys „Kurzer Einleitung": „Eine Kirche als wirklicher objektiver Verein kann nur bestehen durch eine Verfassung; sie muß also eine solche haben oder sich geben."[3]) Die Objektivität und Wahrheit der theologischen Erkenntnis hängt demgemäß davon ab, daß das Christentum in einem existentiellen Allgemeinbewußtsein, d. i. in der Kirche, „gegeben und als Gegebenes bekannt" ist. Dieses

---

[2]) S. oben S. 14.

[3]) Kurze Einleitung usw. (s. oben S. 12) § 284.

Als - gegeben - bekannt - sein ist aber das kirchliche Glaubensbekenntnis; und Drey hielt es mit Schelling und Schleiermacher für eine mögliche Aufgabe der Philosophie, bezw. der philosophischen Theologie, den Inhalt des kirchlichen Glaubens in die Form eines notwendigen Wissens zu bringen. Franz Baader und Anton Günther dachten ebenso.

Möhler hat diesen idealistischen Wissenschaftsbegriff von Drey übernommen. Doch die erstaunliche Sicherheit seines theologischen Spürsinnes ließ ihn gleich das Gegebensein des Christentums und seine kirchliche Objektivität betonen; das galt ja nach diesem Wissenschaftsbegriff als notwendige Voraussetzung auch für die vollkommenste spekulative Erkenntnis. Die Erinnerung Hegels, daß der Philosoph „ein Kind seiner Zeit" und auch die Philosophie „ihre Zeit in Gedanken erfaßt" sei, lag ganz im Sinne des jungen Kirchenhistorikers. Er sah, wie die Kirchengeschichte erfüllt war von spekulativen Bemühungen um das Wesen des Christentums; es sind die verschiedenen Schulindividualitäten, von denen jede zu ihrer Zeit blühte, um von einer anderen verdrängt zu werden. Die eine und unveränderliche Wahrheit des Christentums ist aber gegeben in dem Glauben der Kirche; denn ihr Prinzip ist der heilige Geist, der die Kirche belebt und leitet.

Möhler hat von Anfang an keinen Zweifel darüber gelassen, daß er den Glauben der Kirche für unfehlbar wahr gehalten hat. Er betont, daß es ein Wesensmerkmal des religiösen Glaubens überhaupt ist, die absolute Wahrheit zu wollen und in Anspruch zu nehmen. Daher komme es, daß der Kampf der christlichen Konfessionen unter einander unvermeidlich und ein Zeichen des lebendigen Glaubens in der Kirche Christi sei: „Wer überhaupt eine religiöse Ueberzeugung, wer das lebendige Bewußtsein ihres christlichen Charakters hat, kann unmöglich wünschen, daß sie nicht allgemein werde". Der Einzelne kann sich irren und in subjektiven Meinungen befangen sein, die Kirche als solche ist unfehlbar.[4]) Es war darum nur eine Folgerung aus seinen theologischen Anfängen, wenn er im Jahre 1827 feststellte, daß die von Drey dozierte Dogmatik keineswegs mit Schleiermacher soweit gehe, den katholischen Glauben nur für eine besondere Auf-

4) Einheit (§ 10) 24, (§ 58) 150 f., (Zusatz XI) 227; TQ 1825, 101; 1828, 340 f.

fassung des Christentums zu halten. „Kein katholischer Dogmatiker hat je die Aufgabe der Dogmatik also bestimmt. Wohl will er nur den katholischen Glauben vortragen, also den Glauben seiner Kirche; aber darum, weil er diesen für den allein wahren, den allein christlich-apostolischen hält. Der Glaube der katholischen Kirche ist ihm also der christliche schlechthin, und jeder andere nur insofern und dort noch christlich, wo er mit dem katholischen übereinstimmt." Der Relativismus Schleiermachers und seiner Schule sei „in ihrer ästhetischen Ansicht von Religion und Kirche" begründet, wonach „ein jedes Dogma nichts anderes als die Fixierung eines gewissen Zustandes, einer gewissen Bestimmung des religiösen Gefühls ist". Der Charakter der absoluten Gegebenheit und Objektivität kann also nicht allein in der Innerlichkeit des Kirchengemüts begründet sein — das Innewerden ist ja gerade die Sache der gläubigen Subjektivität —; er ist vielmehr in der äußeren dogmatischen Tradition der Kirche bedingt. Schon in dem Erstlingswerk hatte Möhler mitten in die Darlegung der Innerlichkeit des katholischen Prinzips die Bemerkung einfließen lassen, auch die christliche Lehrüberlieferung sei ganz das Werk des heiligen Geistes; es sei überhaupt eigentümlich katholisch, mystische Innerlichkeit mit besonnenster Bestimmtheit der Lehre zu vereinigen. Aber was dort nur gelegentliche Einschränkungen sind, ist jetzt i. J. 1827 schon klar bewußter Zielgedanke geworden: Die Auffassung, daß die äußere dogmatische Tradition sich als die freie Produktion der inneren Geistüberlieferung erklären lasse, führt bedenklich nahe an den Abgrund des Schleiermacherschen Relativismus. Und so heißt es jetzt: Wie „der Fénelon'sche innerste Grund des christlichen Bewußtseins" nur durch die Gnade des von Christus gesandten heiligen Geistes bewirkt werden könne, so sei auch die christliche Lehre ein unmittelbar von Christus Gegebenes und Mitgeteiltes. Die Jünger Christi und der Apostel sind durch keine wissenschaftliche Ueberlegung wirkliche Christen geworden; sie zweifelten nicht „an der Realität und der objektiven Geltung des ihnen mitgeteilten Glaubens; sie glaubten, weil es Christus lehrte, nachdem sie vom heiligen Geiste berührt waren".[5])

---

5) TQ 1827, 511—517.

Gleichzeitig mit diesen Ausführungen in der Tübinger Quartalschrift erschien die zweibändige Monographie über Athanasius. Der theologische Kern dieses breit angelegten Werkes liegt in dem Nachweis, daß die christologischen und trinitarischen Spekulationen der Väter weder in ihrer geschichtlichen Individualität noch in ihrer Bedeutung für die Entwicklung des kirchlichen Lehrbegriffs verstanden werden können, wenn der Glaube an die Gottheit Christi nicht als schon objektiv geltende Kirchenlehre vorausgesetzt wird. Ausdrücklich hebt Möhler auch hier hervor, Schleiermachers und De Wettes Art, bloße Erregungen des religiösen Gefühls zum Prinzip zu machen, beruhe auf der historisch unhaltbaren Annahme, daß „ursprünglich nur in Gesängen, in poetischen Hervorbringungen und in rhetorischen Vorträgen der Erlöser sei vergöttlicht worden, daß also der christliche Glaube nicht bestimmt seine Gottheit gelehrt habe".[6]) Die ästhetische Theologie steht mithin in prinzipiellem Widerspruch zu dem Anspruch auf objektive Wahrheit, auf den der christliche Glaube in seiner Wirklichkeit nie verzichtet hat und nie verzichten kann, solange er lebendig, d. i. wirklich ist.

2. Offensichtlich bedeutet das Jahr 1827 die entscheidende Krisis in der Entwicklung des Möhlerschen Kirchenbegriffs. In der Einheitsperiode hatte Möhler versucht, die katholische Wirklichkeit aus dem innerlichen Prinzip der Wirksamkeit des heiligen Geistes im gläubigen Gesamtbewußtsein zu konstruieren. Alles, was sich nicht als unmittelbare Geistüberlieferung erklären ließ, wurde entweder für eigentlich nichtseinsollender Notbehelf oder für Häresie ausgegeben. Das Begriffliche im Christentum ist Sache der Schule; die katholische Gnosis wurde als dialektischer Ausgleich für den privatmystischen Ueberschwang gewürdigt und als Abwehr der falschen Gnosis. Das eigentliche Unwesen der Häresie aber enthüllte sich Möhler in dem rationalistischen Prinzip der Untersuchungsfreiheit; der mystische Separatismus erschien ihm damals als das weniger gefährliche und ungleich sympathischere. Seit dem Jahre 1827 kommt nun die Erkenntnis zu immer deutlicherem Ausdruck, daß die Betonung der

---

6) Athanasius I 56 ff., 129, 134 f., 305 ff.

inneren Geistwirkungen in der Kirche nicht ausreicht, um die Bedingung der objektiven Gegebenheit des Christentums zu erfüllen; diese Objektivität ist zunächst durch die anerkannte Einheit und Allgemeinheit der Lehre, durch das kirchliche Dogma, bedingt. Soll die geschichtliche Wirklichkeit des Christentums nicht in ein zusammenhangloses und unverständliches Chaos aufgelöst werden, so ist vorauszusetzen, daß die in Christus offenbarte Wahrheit Gottes durch den kirchlichen Lehrbegriff in ihrer Unwandelbarkeit und Allgemeingültigkeit festgehalten wird. So erst wird das Christentum verständlich als die objektive, geschichtliche Wirklichkeit, die das durch Christus gesetzte unveränderliche Wesen in der Mannigfaltigkeit der individuellen Erscheinungen entfaltet. Wer also um eines inneren Geisterlebnisses willen die dogmatische Tradition der katholischen, d. i. allgemeinen Kirche ablehnt, der zerstört, soweit an ihm liegt, die göttliche Gegebenheit des Christentums überhaupt; der echte Häretiker ist der Separatist aus Gründen des subjektiven Gefühls.

Die religiöse Innerlichkeit der Reformatoren mag noch so tief und intensiv gewesen sein, soweit sich ihre Lehre dem katholischen Dogma entgegensetzt, ist und bleibt sie notwendig individuell und subjektiv. Die eigentümlich protestantischen Dogmen gründen in dem privaten Geistzeugnis und dem subjektiven Schriftverständnis ihrer Erzeuger; daher ist dieses Dogma „mit den Ursachen, die bei seiner Hervorbringung zusammenwirkten, gleich subjektiv und hat keinen anderen Halt als sie". Das Besondere, das die protestantische Orthodoxie von der katholischen Kirche trennt, ist „nur ein zur Allgemeinheit erhobenes Individuelles" — eben die Individualität Luthers, Calvins, Zwinglis, Melanchthons, bzw. im modernen Protestantismus die Individualität der Wegscheider und Gesenius, der Bretschneider und Röhr, der „Paulus (in Heidelberg)" und Schleiermacher und Hegel. Das objektiv wahre Christentum gründet aber in dem Einen, „der als Individuum zugleich die erlöste Menschheit repräsentiert, ein Vorzug, der lediglich ihm eigen ist, nach ihm aber nur der Gesamtkirche und zwar übertragen von ihm". Die ihre religiöse Existenz durch die Individualität eines Reformators bestimmen lassen, verhalten sich zu ihm „wie Kinder zu ihrem Vater, und empfangen deshalb auch seinen Namen"; das heißt:

innerhalb einer spezifisch protestantischen, dem katholischen Dogma entgegengesetzten Orthodoxie ist kein Raum für die Entwicklung einer christlich freien, individuellen Existenz, weil das Sonderkirchentum durchaus durch die Individualität des Reformators bestimmt ist. Befreit sich aber der Protestant zur menschlichen Mündigkeit, so kommt die ursprüngliche Verkehrung des wahren Verhältnisses von Individualität und Allgemeinheit, von subjektiver Ueberzeugung und objektiver Wahrheit des Glaubens zur furchtbarsten Auswirkung. Im modernen Protestantismus „werden nicht nur alle denkbaren Individualitäten und Besonderheiten, die sich an das Dogma anschließen können, gerne geduldet, sondern gar vielfach selbst alle eigentümlich christlichen Dogmen nur als Doktrinen betrachtet, die man duldet und den Individuen, die für ihre persönlichen Bedürfnisse derselben benötigt seien, lassen müsse; so daß, wenn Luther sogar sein Individuelles zur Würde des Allgemeinen erhob, nun das Allgemeine zum bloß Individuellen herabgezogen wird, also nie das wahre Verhältnis des einen zum anderen mehr gewonnen werden kann“. Das ist die grundsätzliche Preisgabe der gottgesetzten Objektivität des Christentums an die subjektive Willkür; „das Gemeinsame der Protestanten könnte jetzt nur noch in abstrakten Formeln bestehen, die auch sehr vielen Nichtchristen genehm sein müssen“.

Das Individuelle kann sich nur in einer Gemeinschaft frei bewegen und entfalten, „die sehr ausgebildet und zugleich ganz auf Geschichte, auf dem Leben, auf Tradition gegründet ist“; das „ist nur in der katholischen Kirche möglich“. Hier lebt das Wort Christi in der von den Aposteln her durch alle Zeiten dauernden Tradition als die alle Individualität bindende Einheit und als die objektiv wirkliche Allgemeinheit des christlichen Glaubens. „Kein katholisches Dogma kann auf irgend einen Theologen als seinen Urheber zurückgeführt werden.“ Aber gerade weil die Kirche an der absolut allgemeinverbindlichen, nämlich göttlichen Gegebenheit der dogmatischen Tradition festhält, gerade darum bietet sie, wie ihre Geschichte beweist, Raum für die Entfaltung eines unbegrenzten Reichtums individuellen Lebens und Lehrens. „Wir haben hier ewig wechselnde Gestaltungen eines Allgemeinen, welche dieser oder jener Person oder auch einer bestimmten Zeit

dienen mochten, sich des Allgemeinen auf dem Wege der Reflexion und Spekulation zu bemächtigen". Der Irrtum der Reformatoren bestand darin, daß sie das Dogma der Kirche nicht von dem Individuellen einzelner Schriftsteller und einer ganzen Zeit — des Mittelalters — unterschieden; ihr Protestieren bewegt sich ebenso wie ihr Opponieren in Individualismen. Würden die Protestanten sich heute noch bei der Beurteilung des Katholizismus an das wirklich objektive Dogma der Kirche halten und nicht an individuelle Schulmeinungen, „so wäre ihr abgesondertes Dasein, wie ursprünglich unmöglich, so auch jetzt wesentlich gefährdet".[7])

Mit dem so betonten Vortrag des Gedankens, daß die theologische Objektivität, d. i. der göttliche Offenbarungscharakter des Christentums an das allgemeingültige und öffentliche Symbolum der Kirche gebunden sei, tritt deutlich der Einfluß zu Tage, den „der neueste Umschwung der Dinge" auf Möhlers theologische Entwicklung ausgeübt hat. Die „Einheit in der Kirche" läßt nur an einer Stelle den hegelschen Gedanken anklingen, die Individualität sei „nicht das Geistige, sondern nur am Geistigen und eine Form desselben"; sie sei oft sogar bloß lokal und temporär, also im Sinnlichen gegründet.[8]) Dieser ferne Anklang an die Philosophie vom objektiven Geiste verklingt gleich wieder im geistbewegten Gemeindegemüt, dessen eigentlicher Gegensatz der aufklärerische Rationalismus sein soll, während der mystische Separatist für das hilflose Opfer des Rationalisten ausgegeben wird. Jetzt aber sieht Möhler gerade im Aufstand der religiösen Gefühlssubjektivität gegen den allgemeinen Lehrbegriff der Kirche die erste Ursache des Verderbens. Die Reformatoren waren nicht Rationalisten, sondern von religiösen Gefühlen aufs stärkste erregte Heilssucher; bloße Schulmeister und Literaten hätten aus sich nicht die Einheit des christlichen Abendlandes zerreißen können. Die individuelle Subjektivität eines Sünden- und Heilsgefühls zum Richter über die allgemeinverbindliche Objektivität des christlichen Dogmas erhoben zu haben, darin liegt „die tiefe, mit keinem Worte hinlänglich zu bezeichnende Verkehrtheit, von

---

7) Symbolik 2 XXI—XXVII (= S 5 7—12); Neue Unters. 379.
8) Einheit (§ 44) 107.

welcher die Reformation ausging". Die harte Rede ist stehen geblieben, obwohl namentlich F. C. Baur sich heftig daran gestoßen hatte; die vierte Auflage der Symbolik ändert nur das einzelne Wort „Verkehrtheit" in „Verirrung".[9])

Damit ist das Symbolum in den Mittelpunkt des Interesses getreten und die Symbolik zum entscheidenden Thema der Theologie von der Kirche geworden. Nicht an den Gefühlszuständen der religiösen Subjektivität, sondern an dem objektiv geltenden Glaubenssymbol ist die Frage zu beantworten, in welchem Bekenntnis das Erlösungswerk Christi allgemein verpflichtende und anerkannte Wirklichkeit, d. i. Kirche sein kann. *Marheineke* hatte zuerst erkannt, daß die abgelebte *theologia polemica* erneuert werden müßte durch die Fragestellung, was die einzelnen Kirchen von sich als Kirchen sagten und wie sich in den Symbolschriften der besondere Kirchencharakter ausdrücke; er gab der neuen Aufgabe den Namen „komparative Symbolik". Was Möhler bei Marheineke an Antworten auf das eigentliche Kirchenproblem vorfand, erhellt aus folgenden Sätzen: „In der Geschichte erst hat der Geist der göttlichen Wahrheit seine Wirklichkeit, sie aber hat in ihm seine Wahrheit" — „Die unsichtbare Kirche hat an der sichtbaren ihre Wirklichkeit, die sichtbare an der unsichtbaren ihre Wahrheit" — „Ihre Wirklichkeit und ihr äußerliches Bestehen hat die Kirche am Staate, wie dieser seine Wahrheit und sein innerliches Bestehen an der Kirche hat".[10]) Diese Lösung des Kirchenproblems war nun freilich nicht einmal mehr „Als ob"- oder „Auch als"-Apologetik, sondern schlechthinige Preisgabe des kirchlichen Glaubens an das absolute Wissen Hegels mit seinem alle Schwierigkeiten lösenden Dialektizismus. Der Kirchenglaube, der das Denken Möhlers bestimmte, ließ sich nicht so einfach als die Innerlichkeit des Staates begreifen; er ist an sich selber öffentliche und objektive Wirklichkeit. Darum mußte die neue Fragestellung den katholischen Tübinger ungleich schwerer treffen; und seine „Symbolik" kann nicht gründlicher mißverstanden werden, als wenn sie, wie es zuletzt

---

9) Symbolik ^{1} 65 (= S ^{5} 97); vgl. Symbolik ^{2} 398 (= S ^{5} 425).

10) Marheineke Phil., Grundlinien der christlichen Dogmatik, 2. Aufl. 1827, §§ 114, 523, 525.

noch *Fritz Vigener* passiert ist, für eine rein polemische, also unwissenschaftliche Schrift gehalten wird.

3. Der Verfasser der „Einheit in der Kirche" hatte den Beweis erbracht, daß er für die religiös unmittelbare Subjektivität ein aus natürlicher Neigung kommendes Verständnis besaß. Das „mystische Element" im Christentum erschien ihm damals als das Primäre und seine theologische Sorge ging dahin, wie es sich mit dem „kirchlichen Element" zur Einheit verbinden ließ.[11]) Aus dieser natürlichen Vorliebe und nicht aus taktischer Konnivenz ist es zu verstehen, wenn es in der Symbolik heißt, „daß in dem Protestantismus das religiöse Element die glänzendere Seite sei" — gegenüber dem objektiv sittlichen Element. Die gefühlsbetonte Subjektivität, die besonders Luthers Lehre von der Sünde und der Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade zu Grunde liege, sei „dem innersten Kerne nach gesund"; sogar das unmittelbare Erlebnis der absoluten Heilsgewißheit, so unheimlich diese Subjektivität auch vorkomme, enthalte noch die beherzigenswerte Wahrheit: das Evangelium zu individualisieren und die göttlichen Verheißungen auf uns selbst zu beziehen, „so daß wir sie nicht ins Unbestimmte und Andere betreffend gesagt wähnen".[12]) Das religiöse Gefühl ist für das subjektive Christentum freilich das Primäre, aber auch das P r i m i t i v e.

Mittlerweile hatte nämlich die Logik des objektiven Geistes bei Möhler die Oberhand gewonnen über die Aesthetik der Gefühlsromantik. Schleiermachers Glaubenslehre trug als Motto die beiden Sätze des hl. Anselm: *Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. — Nam qui non crediderit non experietur, et qui expertus non fuerit non intelliget.* Es war wohl notwendig, den zweiten Satz über die religiöse Erfahrung gleichsam als Kommentar beizusetzen; denn der Satz aus dem Proslogium hätte für sich allein ein wenig passendes Motto abgegeben für die Gefühlsbeschreibungen, die als systematische Darstellung „des christlichen Glaubens nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche" auftraten. Den Höhepunkt in der 1827

[11]) Vgl. TQ 1824, 633—636 und die oben S. 56 Fußnote 18 zitierten Stellen.

[12]) Symbolik ^{1} 145, 183 f. (= S ^{5} 200, 243 f.).

geschriebenen Abhandlung Möhlers über Anselm von Canterbury bildet das Kapitel, wo dargelegt wird, daß der hl. Anselm einerseits „die objektive Einheit der geoffenbarten Lehren mit den aus der Vernunft zu entwickelnden Wahrheiten" klar hervorgehoben habe und andererseits unter dem vom vernünftigen Wissen vorausgesetzten Glauben unzweideutig den „Kirchenglauben" verstanden hat. Es geht nämlich nicht an, das christliche Glauben einseitig auf das praktische Erleben einzuschränken; als der gefallene Adam nicht mehr wollte, was er wußte, da wußte er auch nicht mehr, was er wollte. Christliches Leben und vernünftiges Wissen sind nicht voneinander zu trennen. Nun gibt es freilich eine Auffassung vom Wissen, die zwar das Recht des Evangeliums im allgemeinen nicht schmälern will, „jedoch sich selbst täuscht und anstatt die strenge Zucht an dessen Objektivität eintreten zu lassen, um die Subjektivität zu bilden und das Empfangene unter Mühe und Anstrengung auszuwirken, die Subjektivität an die Stelle der Objektivität setzt". Ein solches Subjekt glaubt nicht, um zu wissen, sondern weiß schon im voraus, was es glauben möchte. Das ist die Verkehrung der geistigen Ordnung; anstatt das individuelle Ich in ernstem Gehorsam dem christlichen Glauben nachzubilden, wird die strenge Wahrheit des Christentums zur Bequemlichkeit des subjektiven Beliebens verstümmelt. Demgegenüber haben die tiefsinnigsten Männer aller Zeiten erkannt, „daß sich das Evangelium in der Kirche objektiviert habe", damit der Bildungsprozeß der christlichen Subjektivität nicht „auf der Lebensstufe des Embryo" abgeschlossen werde. „Nur so könne der historische, objektive Christus mit aller Bestimmtheit und Strenge festgehalten werden, wenn er lebend in der Kirche bei jeder versuchten Entstellung ausrufe: Der bin ich nicht". Wie demnach „das lebendige objektivierte Evangelium", d. i. der Kirchenglaube, die Bedingung und das Maß des wahren Wissens ist, so ist auch die religiöse Erfahrung, von der Anselm in der Schrift gegen Roscellin spricht, nichts weniger als die in ihrer Gefühlsbestimmtheit sich für christlich ausgebende Individualität; es ist vielmehr die „im Gehorsam gegen das göttliche Gesetz" sich verwirklichende Sittlichkeit und „das lebendige, in der Kirche objektiv gewordene Evangelium", mit einem Wort, es ist die Kirche, aus deren Erfahrung heraus

Anselm spricht. Wie konnte je vergessen werden, was dem alten Scholastiker so selbstverständlich war?[13])

Die Primitivität der Gefühlsreligion erhält eine besondere Beleuchtung durch die Abhandlung „Ueber das Verhältnis des Islams zum Evangelium", womit Möhler im Jahre 1830 seinen Beitrag zu dem Thema Religion und Nation geliefert hat, ein Thema, das durch die griechischen Befreiungskämpfe aktuell geworden war. Im dritten Abschnitt stellt sich Möhler die Frage, inwiefern das Dasein einer Religion an den Bestand eines Nationalstaates gebunden sei oder nicht. „Solange sich die Religion bloß als Gefühl ausspricht, demnach noch ganz im Sinnlichen ruht und sonach auf ihrer niedrigsten Stufe steht, ist sie in die engen Schranken einer Familie, eines Stammes, einer Nation gebannt"; hier besteht weder das Bedürfnis, noch sind die Mittel vorhanden, das Religiöse über die naturhaften Beschränkungen hinaus mitzuteilen. „Sobald sich aber das Gefühl in die Vorstellung fortbildet, geht der religiöse Mensch aus sich heraus, um sich anderen mitzuteilen"; auf dieser Stufe gibt es allegorische Lehre, religiös gesellschaftliche Sitten und Institutionen. „Geht nun aber das Gefühl und die bloße Vorstellung in den Begriff und den klaren Gedanken über, also in das Reich des schlechthin Allgemeinen, des wahrhaft Geistigen, dann wird auch die Religion eine universelle". Das Christentum ist, wie der Anschluß an den idealistischen *sensus communis* der Schelling und Hegel schon vermuten läßt, jene „Religion des Geistes", die sich im Nationalkirchentum individualisieren mag, aber ihrem wesentlichen Inhalt nach über das individuelle staatliche Leben hinausgeht und Weltreligion ist. „Daher jener unwiderstehliche, ewig kräftige, nie entmutigte Trieb der Christen, alle Völker zu bekehren". Möhlers Interesse für die äußere Mission, das sich in seinem öffentlichen und privaten Schrifttum manchmal ergreifend geäußert hat, hängt gedanklich mit dem idealistischen Begriff der „Religion des Geistes" eng zusammen; er paßte so gut für einen katholischen Kirchenbegriff, daß Möhler ihn erst in der „Neuen Untersuchung" einmal kritisch besehen hat.

Was nun den Islam betrifft, so ist er seinem Ursprung und

13) Ges. Schr. I 134 f., 138 f., 142 ff.

wesentlichen Inhalt nach Stammesreligion; um so merkwürdiger ist die außerordentliche Expansionskraft, die er bewiesen hat. Möhler erklärt sie aus den christlichen Elementen, womit Muhammed den semitischen Monotheismus aus dumpfem Gefühlszustand und beschränktem Stammesdasein herausgeführt hat. Allerdings ist das Geistige in der muhammedanischen Lehre und Sittlichkeit so stark von Sinnlichem und individuell-national Beschränktem überwuchert, daß Hoffnung besteht, mit der Staatsherrschaft der Moslems werde auch ihre Religion versinken. Immerhin gibt Möhler zu bedenken, ob der Islam — „keineswegs seinem Ursprunge nach, aber vermöge seiner Aufnahme christlicher Elemente" — nicht geistiger und darum universeller sei als das Judentum. Besitzt er doch eine ungleich weiter greifende Wirklichkeit in der Geschichte der Völker. In der jüdischen Religion spricht sich der Universalismus der göttlichen Offenbarung dagegen „nur als Sehnsucht in der Messiasidee" aus; die heilige Sehnsucht ist der Teil des Ganzen, der gerettet wurde, als der jüdische Staat seine Unabhängigkeit verlor. Aber „der übermenschliche Ursprung des Mosaismus ist jetzt noch die unversiegbare Quelle alles Mutes seiner Bekenner"; und Möhler scheut den „von einer Seite" (von dem theoretischen Antisemiten Baur?) zu erwartenden Spott nicht, wenn er der hl. Schrift gemäß glaubt, „das völlig unmächtige, aller inneren Bewegung entbehrende religiöse Dasein der Juden" werde aufbewahrt sowohl als Strafe für die hartnäckige Verwerfung des Sohnes Gottes wie auch als Mittel „für hohe, im Verlaufe der Geschichte erst zu entfaltende göttliche Zwecke". Das Eigentümliche des Judentums ist „der unendliche Schmerz des Geistes", dessen Wirklichkeit als Volk in der Zerstreuung und dessen göttlicher Inhalt in der Sehnsucht besteht. Woher kommt Möhler diese Phänomenologie des jüdischen Geistes? Eine Stelle der Symbolik läßt das deutlicher werden: „Richtig hat man es als den zerreißenden Schmerz Israels dargestellt, daß Gott außer ihm sich befand"; dieser „man" ist Hegel oder ein Hegelianer wie Marheineke.[14])

---

14) Ges. Schr. I 390—396; Symbolik[1] 179 (= S[5] 240); vgl. Hegels Grundlehren der Philos. des Rechts § 358, Ausgabe Lasson 278, Phänomenologie des Geistes, Ausgabe Lasson 484 und Ph. Marheineke, Grundlinien der christlichen Dogmatik 1827, §§ 335, 376.

Das Christentum — „die Religion des Geistes": Das war für Schelling und Hegel Ueberzeugung und Aushängeschild für ihre absolute Philosophie zugleich. Die Kunde war, wie bemerkt, leicht zu katholisieren von Theologen, denen das Evangelium *In principio erat Verbum* fast jeden Tag nicht nur als Text vor Augen, sondern als die Wahrheit in den Mund gelegt war. Wie Möhler diesen Idealismus gleich nach der romantisierenden Pneumatologie der „Einheit in der Kirche" mit Hilfe von Hegels sittlich konkreter Geistphilosophie gegen die absolute Innerlichkeit des Idealismus selbst wendet, bezeugt folgender Satz aus der Anselmusabhandlung: „Wer das Evangelium als die Offenbarung der höchsten Vernunft auffaßt, durch dessen gläubige Aufnahme das geistige Leben des Menschen auch nach der Erkenntnisseite exprimiert werden soll, muß, konsequent seine Gedanken verfolgend, die Kirche als das lebendige objektivierte Evangelium betrachten; und damit, daß ihm die christliche Religion eins ist mit der wahren Philosophie, ist ihm notwendig auch die Kirchenlehre eins mit dem Evangelium".[15]) Nur unter dieser Voraussetzung kann die „Religion des Geistes" in ihrer gottgesetzten Allgemeinverbindlichkeit und absoluten Wahrheit sich der Individualität der menschlichen Vernunftbetätigung einbilden — „Was das Individuum angeht, so ist ohnehin jedes ein Sohn seiner Zeit", hatte Hegel gesagt —; wird dagegen die Kirche nicht als das lebendige objektivierte Evangelium anerkannt, so ist es unvermeidlich, daß die christliche Vernunft in die Beschränktheit der Gefühlssubjektivität und in die Besonderung der sinnlichen Natur zurücksinkt. Und nun fragt es sich, was die Reformation aus der „Religion des Geistes" gemacht hat. Ist die Zerreißung der kirchlichen Einheit und wirklichen Allgemeinheit des Christentums im 16. Jahrhundert nicht ein furchtbares Zeugnis für den Partikularismus der gefühlsbestimmten Subjektivität?

Im religiösen Gefühl kann Wahres und Falsches beschlossen sein; sein Inhalt wird erst „auf einem höheren Standpunkt des geistigen Lebens" unterschieden und erkennbar. „In Luther

15) Ges. Schr. I 143. Die Sperrung ist original und deutet gleichsam bloß das Thesenhafte des Gedankens an, der in der Symbolik ausgeführt werden sollte.

glaubt man sich auf einmal in die ältesten Zeiten unseres Geschlechtes zurückversetzt, wo sich in dem vom Falle noch taumelnden Menschen alle Gestalten bunt durcheinander bewegen, Gott und Mensch nicht mehr auseinandergehalten werden und beider Taten ineinander fließen". Gleichwie Marcion unter den Gnostikern der frömmste, aber auch ungebildetste war, „ähnlich Luther"; unter den Reformatoren ist er der am stärksten vom religiösen Gefühl bewegte, aber auch derjenige, der am wenigsten „wissenschaftlichen Geist" zeigt.[16]) Bezieht man das in der reformatorischen Subjektivität treibende Gefühl auf die objektive Wahrheit der kirchlichen Lehre, so zeigt es viele sympathische und gesunde Züge; für sich und in sich selber aber ist es „dammlos und verworren". Die mit keinem Worte genügend zu bezeichnende Verkehrtheit der Reformation liegt keineswegs in der mächtigen Erregung des religiösen Gefühls der Reformatoren; sie liegt vielmehr in der willkürlichen Erhebung der gefühlsbestimmten und darum für sich notwendig beschränkten Subjektivität über das allgemeingültige Dogma der Kirche. Einer solchen Subjektivität ist es durchaus natürlich, die große Entwicklung des christlichen Geistes in der mittelalterlichen Scholastik abzulehnen und gegen die Philosophie als solche zuweilen mit religiösem Haß zu protestieren. Möhler läßt sich nicht die Nachricht entgehen, der Magister Philippus (Melanchthon) sei zu einem Bäckermeister in die Lehre gegangen, um das „Im Schweiße deines Angesichtes" unmittelbar am Backofen fühlen zu können.[17]) Sogar Calvin, bei dem Möhler gerne einen wissenschaftlicheren Sinn anerkennt, hat seine Eigenlehre von der absoluten Prädestination nur aufgestellt und festgehalten, weil sie ihm für das „innige Dankgefühl" und für die „Ruhe des Gewissens" unentbehrlich schien: Ein warnendes großes Beispiel für alle, „die wegen subjektiv praktischer Momente irgend eine fremde Lehre (bei Calvin war es der Stoizismus) aufnehmen zu müssen glau-

[16]) Symbolik ^{1} 184, 189 (= S ^{5} 245, 251); Symbolik ^{2} 220 f. (= S ^{5} 252 f.).

[17]) Ges. Schr. II 14; trotz des heftigen Protestes, den Baur gegen die Verwendung dieser schwach bezeugten Nachricht eingelegt, hat Möhler merkwürdiger Weise aus „inneren Gründen" daran festgehalten, s. Symbolik ^{1} 303 f. (= S ^{5} 408), Neue Unters. 415 f.

ben"; denn die Aufgabe der Theologie kann in praktischer Hinsicht allein darin bestehen aufzusuchen, „was die Kirchenlehre religiös-sittlich Erregendes umfaßt, indem die Wahrheit und Objektivität derselben den aus ihr entwickelten praktischen Momenten gleichfalls den Charakter der Wahrheit und Objektivität mitteilt".[18])

4. Bei den kirchlichen Revolutionen geht es ebenso wie bei den bürgerlichen: „Die Vergangenheit wird notwendig zum Rätsel" und die revolutionäre Gegenwart gestaltet sich nicht „nach einem zuvor entworfenen, allseitig abgerundeten System"; erst die Logik der geschichtlichen Entwicklung bringt die tatsächlich bestimmenden Prinzipien der Bewegung an den Tag.[19]) Was den ursprünglichen Protestantismus in seinem mächtig aufgeregten Gefühl bestimmt hat, ist an der geistigen Verfassung der deutschen Gegenwart deutlich zu erkennen.

Anfänglich war Möhlers Urteil über den ihm gegenwärtigen Protestantismus nach dem Gegensatz Rationalismus — Supernaturalismus orientiert; seit der Jahrhundertwende stand diese merkwürdige Gegenüberstellung in der protestantisch theologischen Literatur auf der Tagesordnung. Demgemäß stellte sich in der „Einheit" der aufklärerische Schulmeister, der Rationalist, als Häresiarch vor; während was damals „Supernaturalismus" hieß, sich in der primär innerlichen Einheit im hl. Geiste ausdrückte. Die katholische Einheit sollte freilich durch die gegenseitige Integration von Gnosis und Mystik ausgezeichnet sein; der Protestantismus dagegen „bietet im Ganzen stets nur den Gegensatz eines unphilosophischen Glaubens und einer ungläubigen Philosophie dar".[20]) Möhler mußte diese Urteilsweise um so fraglicher werden, je deutlicher er sich „des neuesten Umschwungs der Dinge" bewußt wurde. Die ästhetische Theologie Schleiermachers und seiner Anhänger ließ sich wegen der Verselbständigung des religiösen Gefühls zur Not noch in das gewohnte Schema einspannen; obgleich die Oberflächlichkeit der Entgegensetzung von Rationalismus und Supernaturalismus schon in der Glaubens-

[18]) Symbolik [1] 90 f. (= S [5] 122 f.).
[19]) Symbolik [1] 1 f. (= S [5] 25 f.), Neue Unters. 334.
[20]) TQ 1824, 634.

lehre Schleiermachers mit gewichtigen Gründen abgewiesen war.[21]) Vollends versagte aber das Schema vor einer Philosophie, die den aufklärerischen Rationalismus als negatives Moment in den Irrationalismus der protestantischen Glaubens- und Gnadenunmittelbarkeit aufhob. Die endlich erreichte Versöhnung von Glauben und Wissen, d. i. von lutherischer *sola fides* und absolutem Begriff, war das beste Propagandamittel des Hegelianismus, der seit dem Erscheinen der „Einheit in der Kirche" zusehends an Einfluß gewann und auf den Kathedern wie in der öffentlichen Meinung eine Schulherrschaft errichtete, wie seit dem Absterben der Leibniz - Wolffschen Philosophie nicht mehr erhört war. Bis zum Tode Hegels (1831) machte die Schule — wenn man von den 1830 anonym erschienenen und zunächst wenig beachteten „Gedanken über die Unsterblichkeit" des jungen Feuerbach absieht — allgemein den Eindruck, die philosophische Rechtfertigung der protestantischen Orthodoxie zu sein gegenüber den beiden Einseitigkeiten der rationalistichen Aufklärung und der in Gottseligkeit zerfließenden Gefühlstheologie.[22]) Wo allerdings noch ein Schimmer von dem Lichte der *fides divina* leuchtete, da konnte weder Schleiermachers unendliches Gefühl noch Hegels absoluter Begriff mit der Wahrheit Christi verwechselt werden; vielmehr mußte beides gerade in seiner betonten Christlichkeit wie ein unheimlicher Esoterismus vorkommen, der beansprucht, im philosophierenden Bewußtsein zu besitzen, was allein in den göttlichen Tugenden empfangen werden kann. War dieser christlich auftretende Idealismus nicht eine Erneuerung jener großen Irrlehre, die schon das Urchristentum in seiner Existenz bedroht hatte?

Seit der Monographie August Neanders über die Entstehung der altchristilchen Gnosis war das historische Gnostizismus-Problem geläufig geworden. Als Ferd. Chr. Baur nach Ueberwindung

---

[21]) Der christliche Glaube usw. § 20 und § 25 Zusatz (= 2. Aufl. § 13 und § 22 Zusatz). Möhler hat das Rationalismus-Supernaturalismus-Schema schon in seiner Anselmus-Abhandlung 1827/8 als ungenügend kritisiert, s. Ges. Schr. I 132 f.

[22]) Das christlich konservative Programm des Hegelianismus ist am klarsten ausgedrückt in H e g e l s Vorrede zu Hinrichs Religionsphilosophie v. Jahre 1822, Werke Bd. 17 (1835) 279—304.

mancher Widerstände endlich mit Beginn des Jahres 1827 in die konservativ gesinnte Fakultät zu Tübingen eingeführt wurde, wählte er das für eine *captatio benevolentiae* wohl geeignete Inauguralthema: *De Gnosticorum Christianismo ideali.* Zu Ostern desselben Jahres zog er bei einem anderen öffentlichen Akte das Facit aus der ersten Rede und stellte die von seiner Fakultät schroff abgelehnte Theologie Schleiermachers förmlich in Parallele zum alten Gnostizismus. Baur geht von dem gewohnten Schema Rationalismus-Supernaturalismus aus, bereitet sich aber dadurch das Feld, daß er von dem „gewöhnlichen" Rationalismus einen „ideellen" unterscheidet, der an der Eigentümlichkeit des Christentums festhalte, um infolge der Voraussetzung, daß es nichts schlechthin Uebervernünftiges und Uebernatürliches geben könne, zugleich zu behaupten, auch das eigentümlich Christliche müsse aus der inneren Natur des Geistes begriffen werden können. Das soll nach Baur der *rationalismus idealis* der alten Gnosis und der Standpunkt Schleiermachers sein. „Idealistisch darf man . . . den gemeinsamen Grundcharakter beider Systeme nennen". Mit seinem scharfen Kritikerauge erfaßt Baur sofort, wie Schleiermacher das Verhältnis des historischen zu dem „urbildlichen" Christus in merkwürdigem Zwielicht gehalten hat, um den Primat des letzteren einführen zu können; und gerade in diesem idealistischen Christentum sieht Baur die entscheidende Parallelität zwischen der alten und der schleiermacherschen Gnosis. Für die eine wie für die andere ist die Erlösung eine Erhebung des Menschlichen aus der sinnlich sündigen Beschränktheit in die Reinheit des „höheren Selbst- und Gottesbewußtseins".[23]) Baur wird in Tü-

---

[23]) Die beiden akademischen Schriften faßte Baur zusammen unter dem Titel: Primae Rationalismi et Supernaturalismi historiae capita potiora: Pars. I. De Gnosticorum Christianismo ideali, Pars. II. Comparatur Gnosticismus cum Schleiermacherianae theologiae indole, Tübingen 1827; von Möhler zitiert in Ges. Schr. I 430. Die in unserem Text angeführten Zitate sind dem weitläufigen Auszug entnommen, den Baur selbst in der Tübinger Ztschr. für Theologie, herausgegeben von Dr. J. C. F. Steudel, Erstes Stück 1828, 220—264 veröffentlicht hat. Dasselbe Stück bringt 74—199 die Abhandlung des Herausgebers: „Die Frage über die Ausführbarkeit einer Annäherung zwischen der rationalistischen und supernaturalistischen Ansicht, mit besonderer Rücksicht auf den Standpunkt der Schleiermacherschen Glau-

bingen kaum einen aufmerksameren Hörer oder Leser seiner Gnosisreden gehabt haben als den Kollegen Möhler von der anderen Fakultät; denn diesen beschäftigte dasselbe Thema schon seit Jahren.

In demselben Paragraphen 44 der „Einheit in der Kirche", wo Möhler die Frage nach dem Verhältnis von Individualität und Geist anschneidet, schaltet er in Klammern ein, worin nach seiner Ansicht der Ursprung der alten Gnosis zu sehen sei. „Die Quelle derselben ist im Menschen und darum sich immer gleich". Es ist das von der Sünde zerrissene und vergeblich nach Einheit suchende Gemüt, das sich in der Lehre von den zwei entgegengesetzten Weltsubstanzen reflektiert; und die alttestamentliche Offenbarung wird vom Evangelium getrennt, „weil man sich und seinen Standpunkt zum Gesetz der Welt macht". Dieser beiläufig geäußerte Gedanke wird in dem 1831 erschienenen Aufsatz „Versuch über den Ursprung des Gnostizismus" näher ausgeführt. Entgegen der gelehrten Gewohnheit, die Gnosis aus dem Einbruch orientalisch-platonischer Philosopheme zu erklären, will Möhler die Behauptung rechtfertigen, daß die Bewegung „aus dem Christentum ganz unmittelbar und direkt hervorgegangen sei und zwar aus einem praktischen Drange, sodaß sie erst im Verlaufe ihrer Geschichte eine spekulative Richtung angenommen habe". Die Gnosis ist „christliches Extrem", ist „Hyperchristentum". „Der so lange veräußerte, in der Sinnenwelt verlorene Geist fuhr bei der plötzlichen, mächtigen Zurückrufung so gewaltsam und schnell in sich zurück, daß das Band zwischen ihm und dem leiblichen Dasein abschnellte". Der Ursprung der Gnosis liegt nicht in bloß spekulativen Ideen, sondern in dem „Gefühl der Unheimlichkeit in dieser Welt". Das eben erwachte christliche Bewußtsein entzündete sich an der Realität der Sünde so heftig, daß es den „Naturleib" für das Böse selbst und das Böse für eine widergöttliche Substanz hielt. In der Folge davon mußte das

---

benslehre." Steudel faßt sein Urteil über Schleiermachers Vermittlungsversuch in den bezeichnenden Satz zusammen: „Wie einleuchtend muß es jedem sein, daß, indem Offenbarung von jeder neu aufkommenden Religion prädiziert wird, ob auch der Gipfel der Offenbarung Christo zugesprochen werde, im Grunde die Offenbarung ganz unter den Händen zerrinnt."

Tatsächliche in der Geschichte Jesu idealistisch verflüchtigt und „der sittliche Leib der Geschichte" für das an sich Nichtige erklärt werden. Damals war die Aufgabe der katholischen Gnosis noch ungelöst, gegenüber einem „roh judaisierenden" nackten Tatsachen-Glauben „in der beibehaltenen Tatsache die Idee aufzufinden, im Allgemeinen das Konkrete und im Konkreten das Allgemeine zu verehren". Wenn es wahr wäre, was der „verehrteste Collega Dr. Baur" behauptet, daß die ursprüngliche Gnosis das Böse platonisierend nur für die notwendige Beschränkung alles Endlichen gehalten habe, dann müßte sowohl der theoretische Dualismus wie die harte Askese der ältesten und echten Gnostiker unverständlich bleiben. Möhler sieht darum die bleibende „Substanz" des Gnostizismus in der aus der christlichen Welt selbst hervorschießenden Objektivierung eines individuell übereizten Sündengefühls und Erlösungsbedürfnisses.[24])

In der Symbolik tritt die gegenwärtige Bedeutung der Beschäftigung mit der alten Gnosis offen an den Tag. Der geschichtliche Gnostizismus dient dazu, den inneren Zusammenhang zwischen protestantischer Orthodoxie und idealistischer Christlichkeit klarzulegen. Ebensowenig wie die spekulativen Kosmologien in der alten Gnosis das Ursprüngliche sind, ist die philosophische Spekulation das Entscheidende und Substantielle im deutschen Idealismus; auch er entspringt und lebt aus einer christlich religiösen Subjektivität, die mit der dem Gnostizismus zu Grunde liegenden Religiosität verwandt ist. Die Aehnlichkeit des ursprünglich protestantischen mit dem gnostischen Christentum sieht Möhler vor allem in dem heftig erregten Sündengefühl, das „allerdings fromm, aber verworren und krankhaft in sich selbst" zur Selbstverneinung fortgetrieben wird. Die Ausspielung der an sich bösen Menschennatur gegen die Alleinwirksamkeit der Gnade entspricht dem gnostischen Dualismus, die unmittelbare Heilsgewißheit durch den Glauben dem Seligkeitsbewußtsein des Pneumatikers.[25]) Die Gegenüberstellung von Protestantismus und Gnostizismus bildet den Abschluß der anthropologischen Erörterungen, die den größeren Teil des ersten Buches der Symbolik ausmachen (das zweite Buch über die kleineren protestanti-

[24]) Ges. Schr. I 406 f., 411 ff., 430 ff.

[25]) Symbolik [1] 186—190 (= S [5] 248—252); vgl. Neue Unters. 210 ff.

schen Sekten ist nur eine Art Appendix des ersten). Die programmatische Bedeutung des Satzes: „Die abendländische Frage betrifft lediglich die christliche Anthropologie"[26]) wird verkannt, wenn sein Sinn auf die Dogmengeschichte des sechzehnten Jahrhunderts eingeschränkt wird. Die Darstellung der dogmatischen Gegensätze in der Lehre vom Urstand, der Sünde, der Rechtfertigung und den guten Werken läßt auf keiner Seite vergessen, daß es sich hier eigentlich um den Idealismus der zwanziger Jahre des neunzehnten Jahrhunderts handelt, um die protestantische Substanz seiner kirchenauflösenden Ideologie.

„Das innerste Wesen des Protestantismus bliebe ewig unbegriffen" wenn nicht seine Antworten auf die Frage „Woher das Böse?" wohl erwogen würden. Die Reformatoren und namentlich Luther waren allerdings weit davon entfernt, den Paradiesesstand des Menschen als „Indifferenz zwischen Gut und Böse" vorzustellen wie diejenigen, die aus der Lehre vom Sündenfall eine Torheit gemacht haben, „indem sie das Menschengeschlecht einen Ausgang nehmen lassen, der der notwendige Eingang in die Verkehrtheit war, um der Durchgang zur selbstbewußten Rückkehr zu werden".[27]) Aber die Vorstellung, daß die paradiesische Vollkommenheit das eigentliche Wesen der Menschennatur ausmache, hat Luther zu dem verhängnisvollen Irrtum geführt, die Natur des erbsündigen Menschen als absoluten Gegensatz dazu, nämlich als radikal und essentiell böse aufzufassen. Der gefallene Adam ist nach Luther nicht bloß sündhaft, sondern die Sünde selbst. Calvin ist zwar in der Beschreibung der zerstörenden Wirkung der Erbsünde vorsichtiger; dafür hat er aber infolge seiner furchtbaren Prädestinationsvorstellung den Fall Adams wie das Böse überhaupt ausdrücklich auf Willen Gottes zurückgeführt. Demnach ist es nach Möhler „echt protestantisch", Gott als den Grund des Bösen in der Welt zu betrachten und die einzelnen wirklichen Sünden „nur als die notwendigen Entwicklungen, als die Erscheinungsform der Naturanlage" aufzufassen.

---

[26]) S. oben 88.

[27]) Symbolik [1] 8 (= S [5] 33); die erklärende Fußnote zu dieser Stelle bedeutet eine Konzession Möhlers an den Versuch Anton Günthers, die Prüfung, nicht den Fall, Adams als denknotwendigen Durchgang zum „vollkommenen Selbstbewußtsein" zu begreifen.

Das fromme Gefühl der Reformatoren hat sich an der geheimnisvollen Wirklichkeit der Sünde entzündet; aber es hat sich in der protestantischen Erbsünden- und Rechtfertigungslehre so verworren ausgedrückt, daß ihm diese Wirklichkeit entschwinden muß. Diese fromme aber krankhafte Sündengefühl hält sich nur so lange, „als nicht die Macht des Gedankens aufkommt". Denn wo der Mensch, wie er geboren wird, für das essentiell Böse erklärt wird, wo die Erbsünde das eigentliche geistige Vermögen im Menschen — also „jenen ihn allein und wahrhaft von den Tieren auszeichnenden Vorzug" — vernichtet haben soll, da wandelt sich das moralische Uebel notwendig in ein physisches um: „Die Sünde wird zur bloßen Folge der Endlichkeit des Menschen". Zwingli hat in seiner theologisch unbekümmerten Weise diese Folgerung schon selbst gezogen und die Erbsünde nicht mehr als Sünde, sondern als ein der Menschennatur anhaftendes Uebel betrachtet, ohne freilich zu bedenken, daß damit auch die christliche Wahrheit von der wirklichen Sünde aufgegeben ist.[28])

Der verworrenen und sich selbst aufhebenden Vorstellung vom Urstand und Sündenfall entspricht die Ansicht der Reformatoren von der christlichen Rechtfertigung. Mag mit Luther die Natur des gefallenen Menschen für das essentiell Böse erklärt oder mit Calvin die erste Ursache des Bösen in den göttlichen Willen verlegt werden, beide Male kann die Rechtfertigung nur als eine Gnadeninnerlichkeit aufgefaßt werden, der gegenüber die Betätigung der freien Vernunftnatur des Menschen äußerlich bleiben muß. „Vom endlichen Bewußtsein, vom Weltbewußtsein ist das Sündengefühl nicht abzulösen". Wenn also in dieser Frömmigkeit der Mensch sich selbst und sein Denken und Wollen nur als dialektische Antithese zur göttlichen Gnadenwirkung fühlen darf, wo ist dann der Ruhepunkt dieses protestantischen Bewußtseins? wie denkt es sich die Versöhnung von Mensch und Gott? Als unmittelbares Erleben der Gnade und der Heilsgewißheit in der *sola fides,* was in der modernen Sprache ausgedrückt soviel heißt wie: „Durch Erhebung des Geistes auf einen höheren Standpunkt zum An-sich der Dinge, zum Unendlichen". Im Gottesbewußtsein, im absoluten Bewußtsein der Einheit des höheren Selbst mit Gott

---

28) Symbolik [1] 41 f., 47 f., 68, 108 f. (= S [5] 73 f., 78 f., 100, 146 f.).

verschwindet die Naturbeschränktheit, die Endlichkeit, das Böse; und es tritt ein die „Freiheit vom Sittengesetze, welches sich bloß auf die zeitliche, beschränkte, erscheinende Welt beziehe, hingegen auf das Ewige, über Zeit und Raum Erhabene keine Anwendung zulasse". Das ist die spekulative Idee des absoluten Sünden- und Gnadengefühls der Reformatoren. Sie hätten solches Christentum wohl selber als unchristlich verworfen, meint Möhler, „wenn sie sich selber verstanden hätten, wenn sie begriffen hätten, wohin notwendig ihre Lehren führen".

In der zweiten Auflage der Symbolik ist der Gnostizismusparallele ein ausdrücklicher Vergleich mit dem „idealistischen Pantheismus" beigefügt worden. Möhler schließt die langen Erörterungen über die christliche Anthropologie mit der Bemerkung, daß es verwunderlich sei, wenn ausgerechnet die als orthodox auftretende Theologie heutzutage sich „neueren philosophischen und theologischen Systemen entgegensetzt", in denen doch die reformatorischen Prinzipien konsequent durchgeführt seien. „Sowenig kannte die protestantische Orthodoxie sich selbst! Bei allen Abweichungen in Einzelheiten ist mir Schleiermacher der einzige echte Jünger der Reformatoren".[29])

5. „Vielleicht schließt sich in künftigen Ausgaben der Symbolik hier eine neue Klassifikation an, welche an dieser Ehre der echten Jüngerschaft auch *Hegel* teilnehmen läßt" — so kommentiert Ferd. Chr. Baur die zitierte Stelle mit einer Ironie, die sich von der romantischen nur dadurch unterscheidet, daß sie etwas grob vorgetragen wird. In Wirklichkeit war nämlich Baur durchaus geneigt, den absoluten Begriff Hegels auf dessen Bekenntnis hin für die zu sich selber gekommene *sola fides* Luthers zu nehmen.[30])

Wer sich durch das Unbehagliche der persönlich scharfen Form, worin sich die Kollegialität Möhlers und Baurs auseinandergesetzt hat, dazu verleiten ließe, hier unfruchtbares Theo-

---

29) Symbolik 1 181 f. (= S 5 239 f.), Symbolik 2 220—224 (= S 5 252—256); die Sperrung ist nicht original.

30) F. C. Baur, Der Gegensatz des Katholizismus und des Protestantismus usw., 2. Aufl. 1836, 634; über Baurs eigenes Hegelianisieren im absoluten Geiste vgl. a. a. O. besonders 50 ff., 55 f.

logengezänk zu vermuten, dem würde die paradigmatische Bedeutung gerade dieses Gegensatzes entgehen. Möhler und Baur waren gute Kollegen darin, daß beide ihre kirchenhistorische Arbeit in lebendigem Zusammenhang mit der Bewegung der großen Zeitphilosophie gehalten haben. Während aber der an Scharfsinn und dialektischer Fertigkeit überlegene Protestant das eigentlich Theologische der christlichen Wirklichkeit nacheinander dem Idealismus eines Schelling, Schleiermacher und Hegel auslieferte, hat Möhler mit einer psychologisch kaum erklärbaren Sicherheit und Freiheit dasjenige, was der philosophische Absolutismus seiner Zeit an Wahrheit enthielt, als W e r k z e u g aufgenommen und für die Theologie von der Kirche benutzt. In diesem echt theologischen Gebrauch der Philosophie vermochte Baur nur einen Mißbrauch der Wissenschaft zu sehen; er sah geradezu eine Unwahrhaftigkeit darin, die Gegebenheit der göttlichen Offenbarung im kirchlichen Dogma anzuerkennen und zugleich so modern und fortschrittlich zu sein, wie es die Drey und Möhler gegenüber ihren protestantischen Kollegen Bengel und Steudel waren. Man muß die Tübinger Verhältnisse im Auge haben, um die böse Spitze zu merken, die in dem Vorwurf des Schleiermacherianisierens enthalten war. Wenn nun aber Baur an der eben angeführten Stelle seinem Kollegen versteckter Weise auch noch ein Hegelianisieren vorwirft, so konnte Möhler antworten: Der Philosophie Hegels sei es allerdings zu verdanken, „daß eine tiefere Einsicht in das Wesen der Geschichte und eine reinere und unbefangenere Wahrnehmung der Tatsachen und ihres Zusammenhanges auf diesem Wege errungen worden sei“. Doch der katholische Glaube lasse sich nicht in Hegels absoluten Begriff aufheben; und wenn Baur sich auf die bekannte Stelle der zweiten Auflage der Enzyklopädie berufe, wo Hegel von katholischem Aberglaube rede, so sei nicht einzusehen, was diese Erinnerung theologisch beweisen solle; jener „sehr verdiente und höchst geachtete Mann“ sei doch selbst „nicht in der unbedeutendsten Art des Wahn- und Aberglaubens befangen gewesen, in der Vergötterung des Menschengeistes, den er für Gottes Geist selbst hielt“[31]).

31) Neue Unters. 345, 420 f.

Das merkwürdige Verfahren Baurs, die christlichen Glaubensgeheimnisse tatsächlich an die absolute Philosophie preiszugeben und zugleich als rechtgläubiger Protestant für die Lehre der Reformatoren einzutreten, wird von Möhler ständig durch die Bemerkung charakterisiert, Baur verwechsle sein individuelles System mit dem symbolischen Protestantismus. Auffällig ist dabei, daß der „Baurismus" durchgehends als ein Derivat aus der Lehre Schleiermachers hingestellt wird, obwohl der Einfluß Hegels auf Baur in der Gegenschrift zur Symbolik schon deutlich hervortritt[32]). Schleiermacher galt bei der orthodox-protestantischen Partei in Tübingen damals, d. i. 1833—1834, noch als der gefährlichere Modernist. Und Möhler hatte einen sachlichen Grund, den Namen Hegels nach Möglichkeit aus der Polemik herauszuhalten: Die Philosophie der Freiheit und des sittlich wirklichen Geistes bot ihm das wirksamste Werkzeug, um den katholischen Kirchenbegriff gegenüber der Verabsolutierung der unmittelbaren Subjektivität im alten wie im modernen Protestantismus zu rechtfertigen.

Ob es ein wahrhaft wirkliches Christentum gibt, hängt davon ab, daß die in der Menschwerdung Gottes objektiv dargebotene Erlösungsgnade von der menschlichen Subjektivität aufgenommen und in der sittlichen Tat ausgedrückt wird. Allerdings ist die christliche Gerechtigkeit wesenhaft übernatürlich und übersteigt alle Kräfte und immanenten Entwicklungsmöglichkeiten der Menschennatur; das Einswerden des menschlichen mit dem göttlichen Willen ist unbedingt Gnade, die nur empfangen werden kann. Aber eben diese Empfänglichkeit des menschlichen Geistes für die Einwirkung der Gnade ist die Voraussetzung, ohne die das Christentum niemals geschichtliche und sittliche Wirklichkeit hätte werden können. Das Vermögen des Menschen, die Gnade empfangen zu können, besteht in dem, was ihn zum Menschen macht, in seiner natürlichen Vernünftigkeit und Freiheit; die

---

[32]) Neue Unters. 2, 46, 96, 206, 226, 243, 342, 369, 402 und 62, 76, 120, 131, 397. — Wenn G. Fraedrich, Ferd. Christ. Baur, der Begründer der Tübinger Schule 1909, 90 behauptet, daß die große Streitschrift gegen Möhler noch nicht den Einfluß Hegels zeige, so stimmt das nur einigermaßen, wenn ausschließlich auf die Anwendung der Hegelschen Geschichtsdialektik geachtet wird.

Verwirklichung dieses Vermögens, d. i. die Betätigung der freien Vernunftnatur des Menschen im Akte des Empfangens, besteht in der bewußten und freien Anerkennung, daß der menschliche Geist der göttlichen Gnade gegenüber sich nur leidend und empfangend verhalten kann: das „ist seine höchste Aktivität, deren er überhaupt fähig ist"[33]). Denn in dem Erleiden der göttlichen Gnadenwirkung wird der menschliche Geist zur Teilnahme an der absoluten Wahrheit und Heiligkeit Gottes erhoben; sein natürliches Denken und Wollen wird durchtränkt von dem übernatürlichen göttlichen Leben. In diesem Zusammenwirken der gebenden göttlichen und der empfangenden menschlichen Freiheit besteht die Wirklichkeit jener „lebendigen, sittlichen Gemeinschaft" des Endlichen mit dem Absoluten, die in der Menschwerdung Gottes offenbar geworden ist. So allein kann die Gnade Christi irdische Gegenwart und das Christentum wahre Wirklichkeit werden. Die Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes in Jesus Christus könnte ebensowenig wie die menschliche Sünde festgehalten werden, ja diese geheimnisvollen Grundwirklichkeiten der Welt könnten auch nicht einmal subjektives Gefühl oder abstrakter Gedanke werden, wenn die Gnade nicht an die vernünftige Freiheit des Menschen anknüpfen und mit ihr zusammenwirken würde zu der gottmenschlichen Wirklichkeit lebendigen und „sittlichen" Christentums. „Das an sich Heilige ist es wirklich erst, indem es sich wirksam erweiset im Wollen und Tun des Menschen und so desselben Tugend und Sittlichkeit ist"[34]) — dieser von *Marheineke* hegelisch ausgedrückte Gedanke bildet das Grundmotiv der Möhlerschen Symbolik. Der katholische Tübinger war gefeit gegen die monophysitischen Tendenzen, die Hegels „absoluter Geist" dem offiziellen Theologen seiner Schule eingeflößt. Das anthropologische Dogma des Tridentinum gestattete Möhler, Hegels Gedanken vom objektiven und sittlich freien Geiste in seiner Wendung gegen die im Gefühl stecken bleibende Religionstheorie

[33]) Symbolik¹ 85 (= S⁵ 113 f.), Neue Unters. 271. — Der Gedanke taucht bei Möhler zum ersten Male und noch in sehr primitiver Form auf TQ 1826, 128 f.; vgl. seine hegelsche Ausführung bei Ph. Marheineke, Grundlinien der christl. Domatik² 1827, §§ 486 f.

[34]) Marheineke a. a. O. § 469.

Schleiermachers unverkürzt aufzunehmen, ohne die Romantik vom absoluten Geiste, die beiden Idealistenhäuptern gemeinsam war, mitmachen zu können. Von der katholischen Ueberlieferung gestützt und in besonderer Berufung auf den hl. Franz von Sales hebt Möhler mit sichtlich wachsender — den Einfluß der Affekttheologie immer klarer überwindenden — Unbefangenheit hervor:

Gottes Ebenbild im Menschen ist durch Adams Fall verdunkelt, aber nicht ausgelöscht worden; der dunkle „Drang zum Göttlichen" ist dem Menschen als solchen wesentlich; die freie Vernunftnatur ist durch die Sünde verwundet, aber nicht totgeschlagen worden. Der Geist im Menschen ist „das Vermögen für das Absolute", ist das nur in der absoluten Wahrheit zur Ruhe kommende „Begreifenwollen", der „gottverwandte Keim" und — soweit kommt Möhler dem Hegelianismus entgegen — die „gottverwandte Substanz", an welche die Gnade Gottes anknüpfen kann. Wo diese Voraussetzung aus verworrenem Frömmigkeitsgefühlen preisgegeben wird, da kann die Versöhnung des Menschen mit Gott in Jesus Christus nicht mehr als Wirklichkeit festgehalten werden; denn nur so ist es möglich, daß sich göttliche Gnade und menschliche Freiheit vereinigen im Werke der Wiedergeburt, daß sich göttliche und menschliche Tätigkeit durchdringen, „so daß es ein gottmenschliches Werk ist"[35]).

Diese katholische Anthropologie hat so wenig etwas mit Selbstvergötterung zu tun, daß vielmehr der grundlegende Begriff der religiösen Demut sich erst in ihr erfüllt. Gott gegenüber kann der Mensch aus sich nichts als die Hände ausstrecken; für die Gnade empfänglich sein ist überhaupt die höchste Tätigkeit des menschlichen Geistes. Er ist damit allerdings nicht wie bei Luther auf das Selbstgefühl seiner Sünde und Ohnmacht eingeschränkt. Aber dieses negative Selbstgefühl des frommen Protestantismus widerspricht geradezu der wahren Demut; denn „es ist ein Zeichen wahrer Demut, daß sie sich selbst nicht kennt und sich vor sich selbst verbirgt"[36]). Zugleich ist nun aber mit der katholischen Lehre, daß die freie Vernunftnatur des Men-

35) Symbolik 1 3 f., 74 ff. (= S 5 28 f., 107 ff.), Neue Unters. 48, 57, 75 f., Symbolik 5 63, 72.

36) Symbolik 1 135 (= S 5 184).

schen sich in der Gnade der Wiedergeburt sittlich verwirklicht, „jenes tiefere wissenschaftliche Bedürfnis" nach der Versöhnung des endlichen mit dem absoluten Geiste befriedigt, „welches sich eine pantheistische Weltweisheit zu befriedigen vergebens bemüht". Durch Baurs scharfsinnige Dialektik hat Möhler gemerkt, daß die vom deutschen Idealismus neu aufgeworfene Frage nach dem Verhältnis von Gnade und Freiheit doch schwieriger war, als es ihm zunächst scheinen mochte. Es war geschickt, aber theoretisch unzulänglich, den Vorwurf des religiös wie philosophisch unbefriedigenden Dualismus, den Baur gegen das tridentinische Dogma erhob, mit dem Hinweis auf „einen der edelsten praktischen Schriftsteller der katholischen Kirche", den hl. Franz von Sales, und auf den hl. Bernard und seine Kommentatoren Fénelon und Malebranche zu beantworten[37]); in dieser Angelegenheit wäre bei dem größten unter den Großen des *grand siècle*, nämlich bei dem sonst von Möhler gern zitierten Bossuet, mehr zu holen gewesen. Schließlich zieht sich Möhler sogar auf die letzte Zuflucht der gelehrten Unwissenheit, auf die Glaubensphilosophie Jacobis, zurück; in der fünften Auflage der Symbolik heißt es nämlich: „So oft von rein philosophischen Standpunkten aus, wir meinen, so oft ohne Berücksichtigung oder Kenntnis der geoffenbarten Warheit das Verhältnis des menschlichen Geistes zu Gott tiefer ergründet werden wollte, sah man sich zur Annahme der Homousie, der Wesensgleichheit der göttlichen und menschlichen Natur, g e n ö t i g t, zum Pantheismus und damit zur hochmütigsten Vergötterung des Menschen"[38]).

Es ist tragisch, daß die genuin thomistische Tradition in der katholischen Theologie praktisch unvernehmbar geworden war zu der Zeit, als Hegels Philosophie vom objektiv wahren und sittlich freien Geiste wider die Romantik des Gefühls der schlechthinigen Abhängigkeit opponierte und einen Theologen wie Möhler auf das Grundproblem „Gnade und Freiheit" verwies. Die nominalistisch-molinistische Doktrin vom *concursus simultaneus*, die den geschaffenen mit dem göttlichen Willen wie den Bürger mit dem Souverän konkurrieren ließ, war für die kirchliche Theologie — für die protestantische nicht minder

[37]) Neue Unters. 47—53.

[38]) Symbolik⁵ 30; die Sperrung ist nicht original.

wie für die katholische — zur Selbstverständlichkeit geworden. Um so mehr ist der Takt zu bewundern, womit Möhler diese jetzt auf merkwürdige Weise in Frage gestellte Selbstverständlichkeit behandelt hat. Er läßt, wie wir sahen, die natureigene Aktivität des Menschen sich in dem Empfangen der Gnadenwirkung vollenden. Das ist sozusagen die Mitte zwischen Thomismus und Molinismus und wird von Möhler selbst nicht ohne sachlichen Grund der Lehre des Duns Scotus angenähert[39]).

Möhlers Gnadenlehre genügte immerhin, um die Nichtigkeit des Vorwurfs zu erweisen, den Hegel im Namen des „protestantischen Gewissens" vorgetragen hatte: der „im Geiste und in der Wahrheit zu wissende" Gott werde „in der katholischen Religion in der Wirklichkeit dem selbstbewußten Geiste starr gegenübergestellt". Der Vorwurf stellte die historische Wirklichkeit geradezu auf den Kopf. War nicht gerade im protestantischen Gewissen der göttliche und der menschliche Geist starr gegenübergestellt, wenn der ursprüngliche Ausdruck dieses Gewissens bei Luther und Calvin in Betracht gezogen wurde? War nicht von den anthropologischen Lehrmeinungen der Reformatoren mit ungleich triftigeren Gründen zu sagen: „Alles dieses bindet den Geist unter ein Außersichsein, wodurch sein Begriff im Innersten verkannt und verkehrt und Recht und Gerechtigkeit, Sittlichkeit und Gewissen, Zurechnungsfähigkeit und

---

39) Die Art, wie Möhler die Bemerkung Baurs, die Lehre des Thomas von Aquin sei neuplatonischer Pantheismus, zurückweist, ist besonders bezeichnend für sein äußerliches Verhältnis zum Doctor communis, Neue Unters. 347, 400, 413; die entscheidenden Texte zur Konkurslehre des Aquinaten werden nicht zitiert; seine Erbsündenlehre wird gegenüber der Spekulation Anton Günthers als unbefriedigend hingestellt, Neue Unters. 92 f.; seiner Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente wird die Lehre des Duns Scotus vorgezogen, ebda 91 und 283, was offenbar Baur in der zweiten Auflage seiner Gegenschrift (a. a. O. 559 ff.) veranlaßt hat, Duns Scotus für den Urheber des Verfalls der Scholastik in nominalistische Aeußerlichkeit zu erklären. — Möhlers Stellungnahme zu der großen katholischen Kontroverse in der Gnadenlehre, Symbolik[1] 88 f. (= S[5] 119) und Kirch. Gesch. II 261 ff.; seine Bedenken gegen Augustins Gnadenlehre TQ 1833, 712 ff.; sein bekanntlich sehr scharfes Urteil über die Doktrin der Gesellschaft Jesu hat den reifsten und verhältnismäßig sachlichsten Ausdruck gefunden in Neue Unters. 232 f.

Pflicht in ihrer Wurzel verdorben sind"?[40]) Wie durch Luthers Erbsündenlehre und durch Calvins Auffasung der Prädestination „Zurechnungsfähigkeit und Pflicht in ihrer Wurzel verdorben" sind, ist schon dargelegt worden; in diesen Meinungen ist um eines verworrenen Gefühls willen die vernünftige Freiheit und damit auch die subjektive Verantwortlichkeit des Menschen religiös ausgeschaltet worden. Die *sola fides*-Vorstellung ist nun aber das Lehrstück, an dem sich klar zeigen läßt, in welcher Form christlicher Frömmigkeit der Geist „unter ein Außersichsein gebunden" wird, sodaß „Recht und Gerechtigkeit, Sittlichkeit und Gewissen", d. i. objektiv wahres und wirkliches Christentum, verkannt und verkehrt werden.

Wo die Vorstellung herrscht, daß Gottes Ebenbild, die gottverwandte Substanz im Menschen durch Adams Fall vernichtet ist, da muß die durch Christus bewirkte Versöhnung des menschlichen mit dem göttlichen Willen so aufgefaßt werden, als ob sie dem wirklichen Menschen ein äußerlich Gegenüberstehendes bleibe. Es war folgerichtig, wenn Luther die christliche Rechtfertigung in die Innerlichkeit des Gnadengefühls und der Vorstellung von dem sündenvergebenden Gott einschließt. Nach ihm kann die Gnade Christi nicht das neue Lebensprinzip werden, das die freie Vernunftnatur durchdringt und sie in dieser Durchdringung erhebt und befähigt zum guten Werke, zur objektiv wahren und wirklichen Freiheit des Christenmenschen. Die im Gehorsam Christi offenbar gewordene Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes kann für den konsequenten Protestanten nichts anderes sein als Gegenstand eines gläubigen Vertrauens und Gelegenheit eines subjektiven Sünden- und Seligkeitsgefühls, während ihm die im Staatsleben wirklich bestehende Welt vernünftiger Freiheit nur als „rein weltlich Ding" gilt, welches mit dem Christentum an und für sich nichts zu tun haben und zu ihm nur im Verhältnis der Aeußerlichkeit und Nichtigkeit stehen soll. In der Vorstellung von der imputativen Gerechtigkeit des

40) Wie geläufig dieser Satz aus der Enzyklopädie (Ausg. Lasson 467) damals gewesen sein muß, erhellt aus dem Umstand, daß Möhler ihn einmal wortgetreu in seinen Text einfließen läßt, ohne es für nötig zu halten, das Zitat wenigstens durch Anführungszeichen kenntlich zu machen, Neue Unters. 352.

Christenmenschen kommt dieses starre Gegenüber von menschlichem und göttlichem Geiste zum drastischen Ausdruck; in der Konkordienformel heißt es: *Totam justitiam nostram extra nos esse,* was Möhler so unterstreicht: „Unsere Gerechtigkeit sei außer uns". Der als moralisches Gesetz im Gewissen sprechende Gotteswille soll auch dem Wiedergeborenen prinzipiell unerfüllbar bleiben und ihm äußerlich gegenüberstehen als Schrecknis und Mahnung, nicht im sittlichen Werke, sondern allein im gläubigen Vertrauen das Heil zu suchen. Zwar lehrt Luther, daß seinem rechtfertigenden Glauben die guten Werke folgen würden; aber er bleibt seiner Grundauffassung treu, weil er zugleich betont, daß die Werke des Gerechtfertigten nicht nur unvollkommen seien, sondern als Menschenwerke notwendig in sich ungerecht und böse blieben. Auf keinen Fall darf nach der reformatorischen Denkweise die Verwirklichung der menschlichen Vernunftnatur in Tugendwerken als innere Bedingung der christlichen Rechtfertigung angesehen werden. Also ist unsere Erlösung in Christo *sola fides,* d. i. „eine bloße Gedankenverbindung, ein leerer Gefühls- oder Phantasiezusammenhang mit Christus, ein bloß theoretisches Glauben an ihn, ein bloßes Anerkennen der christlichen Heilswahrheiten, im Gegensatz sowohl mit den in der lebendigen Willensgemeinschaft mit Christus verrichteten Werken, als mit der durch den Glauben erzeugten Liebe und allen übrigen Tugenden". Wie kamen die Reformatoren zu dieser Auffassung? Offenbar verwechselten sie das Objektive mit dem Subjektiven in der christlichen Wirklichkeit, das will sagen: Die Menschwerdung und das Verdienst Christi ist die Gegebenheit aller Gegebenheiten, sie kann durch keine Anstrengung und Entwicklung der menschlichen Kräfte erworben oder ersetzt werden, sie kann nur von Gott mitgeteilt und als seine Gnade empfangen werden; aber in der subjektiven Aneignung dieser Objektivität, im Empfangen der Gnade Christi muß sich der menschliche Geist verwirklichen, wenn Christi Werk in ihm nicht verkürzt werden soll zu einer äußerlichen und in sich ohnmächtigen Gelegenheit für subjektive Trost- und Heilsgefühle[41]).

41) Symbolik 1 84 f., 102, 132 ff. (= S 5 117, 138, 182 ff.), Symbolik 2 184 f. (= S 5 189), Neue Unters. 62 f., 222 ff.

Wenn Baur hervorhebt, daß die katholische Kirchensprache kein Wort habe für das deutsche „Herz" und „Gemüt", so ist zu antworten, daß der Katholizismus dafür Liebe sagt, weil „er sozialer und inniger ist". Der Liebeshymnus der „Einheit in der Kirche" kann nun einströmen in das Bett des katholisch-skotistischen Begriffs von der *fides caritate formata.* Die heilige Liebe ist, wie Möhler den Schulausdruck *forma* gerne übersetzt, das „Lebensprinzip" der christlichen Wirklichkeit; sie ist die „substantielle Form des Glaubens". Möhler meint tatsächlich die göttliche Tugend der *caritas,* wenn seine Ausdrucksweise, an der Schulsprache gemessen, hier wie auch sonst ziemlich unbestimmt ist. Die freie Rede erleichert es ihm, die christliche Liebe auf die mannigfachste Weise als die real gewordene Einheit von göttlichem und menschlichem Willen, von Gnade und Gesetz, von Christi Werk und freiester Menschentat darzustellen[42]. Das Ziel dieser Ausführungen ist klar: So allein ist die göttliche Wahrheit und Gnade im Christentum als sittliche Weltwirklichkeit festzuhalten, ohne daß sie rationalistisch in Vernunftmoral oder supernaturalistisch in private Heilsgefühle aufgelöst wird; so allein ist zudem erst eine christliche Philosophie der Weltgeschichte möglich.

Das göttliche Ebenbild, die „gottverwandte Substanz", ist nach katholischer Lehre auch im Heiden nicht völlig vernichtet; darum kann — wie Möhler, hauptsächlich durch das von Hegel als Plagiat seiner Vorlesungen angesprochene Werk des Bonner *Windischmann* angeregt, breit ausführt — die Sittlichkeit der Chinesen, Inder und Perser nicht schlechthin als religiös nichtig und böse angesehen werden. Luther und Calvin mußten allerdings so urteilen; ihren anthropologischen Vorstellungen widerspricht es, die sittliche Welt des Staatslebens religiös positiv zu werten. Das tridentinische Dogma erlaubt es aber dem katholischen Theologen zu behaupten: „Dieser unvertilgbare Zug der Menschen, sich zu vereinigen und zu verbinden, ist in seinem Grunde wahrhaft religiös und ein unauslöschliches Zeugnis von zurückgebliebenen Kräften höherer Art". Die Lehren vom Radikalbösen und der absoluten Prädestination machen die Welt-

[42]) Neue Unters. 212 f., Symbolik 1 114 ff. (= S 5 152 ff.), Symbolik 2 185 (= S 5 190).

geschichte zum finsteren Unsinn; „keine Theodizee, keine Rechtfertigung Gottes in der Weltgeschichte ist mehr möglich".[43]) Und während die lutherische Vorstellung von der christlichen Wiedergeburt den alten und den neuen Adam in marcionitischem Dualismus auseinanderreißt und so „die Identität des Bewußtseins" aufhebt, weiß das katholische Dogma von dem in der Liebe tätigen Glauben den „sittlichen Leib der Geschichte" in seiner Einheit zu achten, dadurch daß es den Geist dieses Leibes, die Menschwerdung des Logos, bewahrt als den Grund der wahrhaftigen und wirklichen Freiheit des Menschenwillens, der durch die Gnade Christi gerechtfertigt und geheiligt wird. Hier ist das Sittengesetz nicht mehr ein äußerliches Jenseits, ein sogenanntes Ideal, das nie verwirklicht werden kann. Die christliche Liebe hebt das abstrakte Sollen des Gesetzes auf in das konkrete Sein des geheiligten Wollens und des guten Werkes. Ja, der wirklich Heilige ist der wahrhaft Freie; er ist dem Gesetze überlegen, weil „es die Art der aus Gott entsprungenen Liebe ist, die weit, die unendlich höher als die Forderungen des bloßen Gesetzes ist", sich nie zu genügen und immer zartere und edlere Beziehungen des Menschen zu Gott und zu seiner Mitwelt zu entdecken. Aber „das heilige Gesetz muß einem Jeden ein- und in Jedem ausgeprägt werden"; was der Wille infolge menschlicher Schwachheit nicht in freiem Tun rein verwirklicht, das wird die heilige Liebe in ihm durch das freie Leiden des Fegfeuers reichen: die sittlich wirkliche Versöhnung des subjektiven mit dem absolut guten Willen. So erfüllt das katholische Dogma die berechtigte Forderung nach der Einheit von „Religiosität und Sittlichkeit, von Religion und Moral, von lebendigem Glauben und Gesetz". Wo aber das „Außersichsein des Geistes" zu Hause ist, zeigen die Auffassungen der Schleiermacher und Twesten (De Wette), welche die Zeugen für den echten Protestantismus in der Gegenwart sind[44]).

[43]) Symbolik ¹ 48, 50 ff. (= S⁵ 81, 83 ff.); Carl Josef Hieron Windischmann, Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte 1827 ff.; vgl. Möhler darüber in TQ 1828, 131 ff., Ges. Schr. I 368, II, 57 usw.; über Windischmanns Verhältnis zu Hegel s. Adolf Dyroff, C. J. Windischmann und sein Kreis 1916, 72 ff.

[44]) Symbolik ¹ 81 f., 159 ff., 179 ff. (= S⁵ 113 f., 218 ff., 240 ff.), Neue Unters. 129, 228 ff.

Dem aufmerksamen Leser dürfte schon jetzt klar geworden sein, wie Hegels Philosophie vom objektiven Geiste in Möhlers Symbolik fruchtbar geworden ist. Es ist wahrhaftig nicht schwachgläubige und engstirnige Orthodoxie gewesen, die Möhler bestimmt hat, die Romantik des Schleiermacherschen Gemeingeistes und Schellings Künstlerkirche in das tridentinische Dogma vom sittlich wirklichen Christentum aufzuheben[45]).

6. „Merkwürdig ist, daß die Protestanten die Rechtfertigung vorherrschend äußerlich und die Kirche vorherrschend innerlich auffassen, in beiden Beziehungen aber eine Durchdringung des Inneren und Aeußeren nicht bewirken konnten. Das eine bedingt jedoch das andere; indem sie nämlich die Rechtfertigung nicht als eine innere behandeln, konnte die Kirche nicht eine äußere werden. Indem jene nicht des Menschen innerstes Eigentum wird, stellt sie sich zu schwach dar, als daß sie kräftig genug gewesen wäre, eine vollkommene Wirkung hervorzubringen und das Unsichtbare ins Sichtbare herauszustellen und hiermit die innere Kirche zugleich und unzweifelhaft eine äußere werden zu lassen. Daher also ein so wehetuendes Schwanken zwischen innerer und äußerer Kirche, weil die Rechtfertigung nicht als eine innere begriffen wird"[46]).

Die Stelle drückt deutlich aus, daß die *causa formalis necnon finalis* der langen anthropologischen Erörterungen in der Symbolik die Kirche, bezw. der Kirchenbegriff ist. Die innere Logik

---

[45]) Es sei erinnert an Möhlers Bekenntnis, daß er „ohne die geringste äußere Veranlassung" zu der Auffassungsweise der Symbolik gekommen sei, s. oben S. 29 f. Wie wenig seine um 1827 beginnende Verbindung mit Räß und Weis, die durch den Kreis um Friedr. Schlosser auf Schloß Neuburg a. N. vermittelt wurde (s. Wörner-Gams a. a. O. 111), theologisch zu bedeuten hat, läßt das briefliche Gutachten von Räß über die erste Ausgabe der Symbolik erkennen (abgedruckt bei Möhler-Lösch I 267 f.). Möhler hat „die Bücklinge vor dem spinozistisch pantheisierenden Schleiermacher und dem vornehm gespreizten, hegelisch pantheisierenden Marheineke" stehen gelassen; auch die speziell dogmatischen Ausstellungen von Räß sind, von einer oder vielleicht zwei ganz nebensächlichen abgesehen, von ihm nicht beachtet worden.

[46]) Symbolik ^{1} 91 (= S ^{5} 129).

in der Folge der lutherischen Vorstellungen von der Natürlichkeit des Paradiesesstandes, der essentiellen Bosheit der gefallenen Menschennatur, der äußeren Gerechterklärung um der Verdienste Christi willen und der subjektiv unmittelbaren Heilsgewißheit durch den Glauben allein: dieser folgerichtige Zusammenhang gründet und endet in der unsichtbaren Gefühls- oder Bewußtseinskirche. Und ebenso ist die sichtbare Kirche des fleischgewordenen Wortes für Möhler Grund und Ziel des katholischen Dogmas von der Erbsünde, der Rechtfertigung und den guten Werken. Die objektive Wirklichkeit der im Gottmenschen vollzogenen Erlösung kann nur in einer Subjektivität festgehalten werden, in deren freien Willen sich die Gnade Christi einbildet zu der gottmenschlichen Wirklichkeit der christlichen Sittlichkeit. Möhler hält sich zwar terminologisch (!) nicht streng an Hegels berühmte Unterscheidung des S i t t l i c h e n vom bloß M o r a l i s c h e n[47]); der allgemein und namentlich in der Theologie herrschende Sprachgebrauch, sittlich und moralisch wie Synonyma zu behandeln, schlägt sogar bei Marheineke hin und wieder noch durch. Doch den Sinn der hegelschen Unterscheidung hat Möhler wohl beachtet und verwertet. Der auf die subjektive Gesinnung und Verantwortlichkeit eingeschränkte Begriff des Moralischen war nur als Gegensatz zu der protestantischen Leugnung der Wahlfreiheit im Heilsakte zu gebrauchen; keineswegs erfüllte er den katholischen Begriff des gerechtfertigten Willens. Die Liebe als das belebende Prinzip des Glaubens, als seine „substantielle Form", ist ja nicht zu denken als bloß subjektiv moralische Gesinnung, gute Absicht, Verantwortungsgefühl. „Der Katholizismus ist sozialer und inniger". Die göttliche Liebe in Christus bildet sich dem subjektiven Willen ein als dessen übernatürliche Tugend und Gewohnheit, als die neue Natur des Wiedergeborenen. Darum kann sich das Christsein nicht in der Subjektivität des Sünden- und Gnadengefühls oder der moralischen Gesinnung erschöpfen; es muß sich zur heiligen „Sittlichkeit" entfalten, die kräftig genug ist, „eine vollkommene Wirkung hervorzubringen und das Unsichtbare ins Sichtbare

---

47) H e g e l, Grundlinien der Philos. des Rechts § 141, Enzyklopädie § 486.

herauszustellen und hiermit die innere Kirche zugleich und unzweifelhaft eine äußere werden zu lassen“.

In der vom Gottmenschen ausgehenden Welt christlicher Sitte und Sittlichkeit bilden nun die heiligen S a k r a m e n t e die wichtigsten Lebenszentren. Hier findet die gottgesetzte Objektivität des Christentums ihren konkretesten und stärksten Ausdruck: In irdisch sinnfälligem Geschehen wird die Erlösungsgnade Christi mitgeteilt. Die Sakramente sind nicht nur sinnliche Anregungsmittel für religiöse Gefühle, moralische Entschlüsse oder erbauliche Betrachtungen; ihre Bedeutung erschöpft sich auch nicht darin, äußere Unterpfänder für innere Tröstung und Beruhigung zu sein, wie die Reformatoren meinten. „Die Sakramente überbringen eine vom Heiland uns verdiente göttliche Kraft, die durch keine menschliche Stimmung, durch keine geistige Verfassung und Anstrengung verursacht werden kann, sondern von Gott um Christi willen schlechthin im Sakramente gegeben wird“. Die katholische Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente *ex opere operato* bildet überhaupt das mächtigste Bollwerk wider die Neigung, die göttliche Gegebenheit der Gnade Christi in subjektive Erfahrungen und Gesinnungen aufzulösen. Es ist jedoch ein fundamentales Mißverständnis dieses Lehrstücks, in ihm einen Beweis dafür zu finden, daß der Katholizismus noch die „Aeußerlichkeit“ des Judaismus und des Heidentums mit sich fortschleppe. Das *ex opere operato* des Tridentinum war für Schelling und Schleiermacher ebenso wie für Hegel das empfindlichste Aergernis. Doch die Sakramente sind gegeben, damit sie empfangen und nicht äußerlich betrachtet werden. Wenn die Sakramentsgnade auch in keiner Weise vom Menschen bewirkt wird, sondern die dauernde Wirkung Christi ist, so drückt sich doch im ganzen Wesen des Katholizismus die Voraussetzung aus, daß der Mensch für die Gnadenwirkung des Sakramentes empfänglich sei, d. i. seinen freien Willen betätige. „Die Lehre von der Rechtfertigung, nach welcher die göttliche Tätigkeit der menschlichen vorangeht und beide sodann, im Falle die letztere nicht hartnäckig widerstrebt, ein und dasselbe gottmenschliche Werk setzen, wiederholt sich demnach auch hier“. Auf diesem Wege kann Möhler den Idealisten gegenüber einsichtig machen, daß die katholische Sakramentswirklichkeit sich nicht etwa mit einem

innerlichen und persönlichen Christentum bloß vereinbaren läßt, sondern ihrem Wesen nach dazu eingerichtet ist, die Subjektivität zu der freiesten und höchsten Selbsttätigkeit zu verhelfen, die dem Menschen überhaupt möglich ist, nämlich „einzugehen in die Objektivität des Evangeliums, dieses ewige *opus operatum*, darin die volle Sättigung und den Frieden zu finden und eine innere Ruhe, welche die ewige Bewegung in Gott ist". Diese höchste Aktivität des menschlichen Geistes, für Gott passiv zu sein, muß allerdings von dem einseitigen Idealismus verkannt werden; denn nach ihm „ist das Subjekt sein Objekt selbst oder hat es schon in sich". In solchem Idealismus „wird die Leerheit des Subjekts auf das Objekt (das Sakrament) übertragen und somit kommt — freilich — das Sakrament als die »dürre Wüste« (so Baur) zur Anschauung"[48]).

Am ausführlichsten wird Möhler bei der Buße und der Eucharistie, den beiden Sakramenten, an deren katholischer Uebung sich das protestantische Gewissen in Hegel öffentlich geärgert hatte. Zwei Motive beherrschen diese Erörterungen, die zu dem Wertvollsten gehören, was Möhler geschrieben hat.

Die Objektivität der Sakramentsgnade ist zunächst die praktisch wichtigste Bedingung dafür, daß die religiöse Subjektivität tätig wird, nicht um sich in ihrer unmittelbaren Individualität abzuschließen, sondern um sich im objektiv wahren, d. i. sittlichen und kirchlichen Christentum zu vollenden. Was wahrhaft innerlich ist, muß sich im Aeußeren darstellen; erst in der Gewinnung einer äußeren Form genügt sich das Innere selbst, „weil es sich selbst in dieser Schöpfung erst vollkommen selbst erfaßt". Wie die innere Liebe zu Christus sich in den äußeren Werken der Liebe zu dem geringsten seiner Brüder offenbart, so findet auch das innere Sündenbekenntnis vor Gott seine Vollendung „im kirchlichen Bekenntnis vor dem Priester"[49]), vorausgesetzt, daß die innere Reue ein wirklicher Herzenshaß der Sünde ist und nicht bloß ein abstrakter Gedanke an Gottes Heiligkeit oder ein oberflächliches Schamgefühl vor unserem besseren Selbst. „Durch die äußere Beichte ändert sich alles dies; der Wille Gottes tritt

48) Symbolik 1 192—195 (= S 5 258—262), Neue Unters. 271—277.

49) Symbolik 2 257 (= S 5 288); Symbolik 1 222 heißt es statt dessen: „im Bekenntnis vor der Kirche im Priester".

uns (im Priester) in der konkretesten, bestimmtesten Gestalt entgegen"; sich selbst belügen oder vor sich selbst fliehen ist jedenfalls in der äußeren Beichte schwieriger als im bloß innerlichen oder unbestimmten Sündenbekenntnis[50]). Inwiefern aber die Eucharistie das Herzstück des objektiv wahren und sittlich wirklichen Christentums ist, ergibt sich vor allem aus ihrem Opfercharakter. In der katholischen Messe ist Christus nicht nur im Augenblick des Genusses, sondern objektiv in seiner ganzen erlösenden Wirklichkeit gegenwärtig. „Er ist anwesend, was er schlechthin ist und in dem ganzen Umfange seiner Leistungen, mit einem Worte: als wirkliches Opfer". Das Sichherablassen Christi in der Wandlung von Brot und Wein bildet mit dem Leben und Leiden des historischen Christus ein untrennbares Ganzes; das eucharistische Opfer ist sozusagen der letzte Teil des objektiven Opfers Christi, worin „dieses eben subjektiv, uns zu eigen wird". Am Kreuze ist Christus „das allgemeine Opfer, hier zugleich das Opfer für uns insbesondere; dort war er nur das Opfer, hier wird er als solches verehrt und anerkannt; dort wurde die objektive Versöhnung vollzogen, hier die subjektive teils gepflegt und gefördert, teils ausgedrückt"[51]).

In der Einheitsperiode hatte Möhler immer wieder auf die gemeinschaftsbildende Idee gerade des katholischen Abendmahles hingewiesen; damals sollten die Schwierigkeiten der protestantischen Union durch die Anordnung der Gemeinschaft im Abendmahl gelöst werden. Meßopfer und Kommunion als sittlich wirkliche Gemeinschaft mit dem historischen Christus, das ist die Vollendung dieses Gedankens der Frühzeit in der Symbolik[52]). Beichte und Messe bieten der individuellen Frömmigkeit alles, was sie innerhalb des Protestantismus in der pietistischen Separation zu suchen pflegt: „Das Bedürfnis nach Mitteilungen aus der Geschichte des inneren Lebens" wie „das Bedürfnis nach einem ganz eigentümlichen (persönlichen) Verkehr mit dem Erlöser" erfüllen sich wahrhaft an der objektiven und katholischen Sakramentsgemeinschaft. Nachdem Luther die Institution des

50) Symbolik ^{1} 244—248 (= S ^{5} 311—315), Neue Unters. 326 ff.

51) Symbolik ^{1} 221 ff. (= S ^{5} 288 ff.), Neue Unters. 292—296.

52) Vgl. Einheit (§ 1), 7, (§ 3) 11, (Zusatz XIII) 252 ff.; TQ 1824, 416—422; 1826, 428 mit Symbolik ^{1} 248 f. (= S ^{5} 316 f.).

Meßopfers bekämpft, mochte er sich nachträglich wohl wieder auf die leibliche Gegenwart Christi besinnen; zur christlichen Opferfeier konnte er nicht mehr zurückfinden, nachdem ihre Leugnung mittlerweile ins Leben eingegriffen: „Ein bloßer Begriff war leichter wieder zu gewinnen als ein äußeres Institut“ [53]).

Das zweite Hauptmotiv der Möhlerschen Sakramentenlehre geht nun dahin, die Objektivität des sakramentalen Christus als den konkreten Widerstand gegen die Logosmystik des idealistischen Pantheismus darzustellen. Hegel hatte vom Standpunkt des absoluten Geistes aus schon Grund, an der katholischen Transsubstantiationslehre besonderes Aergernis zu nehmen. Gegen ihn sind diese Ausführungen Möhlers vor allem gerichtet. Es ist jedoch bemerkenswert, daß Möhler regelmäßig den Pantheismus der Almarich und David von Dinant vorschickt, wenn er die absolute Philosophie seiner Gegenwart meint. Schleiermacher wird allerdings, wie wir sahen, einmal in diesem Zusammenhang mit Namen genannt; er war der in der öffentlichen Meinung Besiegte und für den Möhler der Symbolik schon zur Geschichte Gewordene. Hegel wird aber nicht namentlich angeführt, es sei denn, daß Baurs Polemik dazu nötigte; und doch ist das Folgende offensichtlich an diese Adresse gerichtet. Wer möchte die katholische Feier der Eucharistie nicht einen Kult nennen, „in welchem Gott im Geiste und in der Wahrheit angebetet wird?“ Derjenige, der „innere Aktionen des menschlichen Geistes mit dem historischen Christus verwechselt“. Es ist nicht von ohngefähr, daß die Kirche die äußerliche Objektivität des eucharistischen Herrn durch die Einführung des *festum corporis Christi* zu einer Zeit bewußt betonte, als der pantheistische Spiritualismus im Mittelalter mächtig zu werden drohte; die ganze Weise des Fronleichnamsfestes ist nämlich darauf eingerichtet, den wirklich gegenwärtigen Christus „weder als an sich eins mit uns, noch als aus uns sich entwickelnd, sondern als erst von Außen zu uns kommend“ darzustellen. Der katholische Glaube an die Brotverwandlung schließt wohl die tiefste Innigkeit des Geistes und die höchste Intensität des geistigen Blickes ein; denn in der konkreten Sakramentswirklichkeit

53) Neue Unters. 326, 331 f.

vergißt er gleichsam den sinnlichen Eindruck, um nur den lebendigen, leidenden und verherrlichten Herrn zu sehen: „Was die äußerste Veräußerung des Geistes zu sein scheint, ist gerade die tiefste Verinnerung desselben". Aber das Wunder dieses Glaubens ist es, daß er den Geist nicht wie in der pantheistischen Mystik „zu einer völligen Abstraktion von Dem-außer-ihm" abirren läßt; „das äußere Objekt wird festgehalten", weil die Hingabe an den historisch wirklichen, „äußerlich durch Gottes Gnade uns gewordenen, von außen kommenden Erlöser" die Bedingung aller wahrhaft christlich zu nennenden Verinnerung ist. „Das Christentum mit seinem ganzen Inhalte stellt sich in der Brotverwandlungslehre als eine äußere, unmittelbar göttliche Offenbarung dar". Die katholische Institution der Opfer- und Sakramentsfeier bildet ein unüberwindliches Bollwerk gegen jenen grenzenlosen Egoismus, der die Erlösung durch Christus so auffassen möchte, als „erzeuge sie sich aus dem Menschen durch fortschreitende Entwicklung"[54]).

7. Die nähere Bestimmung des Kirchenbegriffs ergibt sich nun einfach wie die Conclusio aus den Prämissen. Das *medium probationis,* der entscheidende Mittelbegriff in dem großen Syllogismus, den das erste Buch der Symbolik darstellt, ist die geniale Uebertragung des Hegelschen Begriffs vom objektiven Geiste ins Theologische, nämlich das sittlich wirkliche Christentum. Der Obersatz des Syllogismus ist in den anthropologischen Erörterungen und der Untersatz zur Hauptsache in der Sakramentenlehre als gültig bewiesen worden. Der Uebersichtlichkeit halber sei versucht, den großartigen Gedankenzusammenhang in Schulform zusammenzudrängen:

> Die gottverwandten Keime im Menschen können durch die Erbsünde nicht zerstört sein; denn die menschliche Freiheit muß mit der Gnade Gottes zusammenwirken zu dem gottmenschlichen Werke der Rechtfertigung, wenn anders das Christentum als eine durch die Menschwerdung des göttlichen Wortes gesetzte Wirklichkeit festgehalten und nicht — zusammen mit der Wirklichkeit des Bösen — in der Subjekti-

---

54) Symbolik [1] 249 f., 254 f. (= S [5] 317 f., 322 f.), Neue Unters. 354 f.

vität eines haltlosen Sünden- und Heilsgefühls verschwinden soll.

Nun aber versteht es sich theologisch von selbst, daß das objektiv wahre und wirkliche Christentum nicht das Produkt einer immanenten Entwicklung des menschlichen Geistes sein kann; vielmehr ist es allein möglich und wirklich durch die der Menschheit von außen zukommende Gnade der Menschwerdung Gottes in dem historischen Christus.

Also ist es eine notwendige Bedingung unseres Christwerdens und Christseins, daß eine objektive Verbindung mit dem historischen Christus, eine sichtbare und geschichtliche Gemeinschaft mit ihm besteht, die in ihrer Sichtbarkeit und Geschichtlichkeit durch göttliche Auktorität in Stand gesetzt ist, die in Christus erschienene Wahrheit und Gnade uns mitzuteilen. Das ist die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche.

Die Gemeinschaft tritt nicht nur in dem Schlußsatz des von uns formulierten Syllogismus etwas unvermittelt auf. Möhler selbst sah sich veranlaßt, den Uebergang zum eigentlichen Kirchenkapitel in der zweiten Auflage der Symbolik durch große Zusätze enger zu vermitteln. Daß Religiosität durch Gemeinschaft bedingt sei, war ja eine der großen Selbstverständlichkeiten der Romantiker; und „Die Einheit in der Kirche" hatte zur Genüge dargelegt, was Gemeinschaft und Gemeingeist für das persönliche Christwerden und Christsein bedeutet. Jetzt ging Möhlers Interesse über diese Romantik hinaus auf den objektiv verpflichtenden und auktoritativen Charakter der Gemeinschaft. Unter den Zusätzen, die der Anfang des Kirchenkapitels in der zweiten Auflage der Symbolik erhalten hat, ist der längste und bedeutendste die Abhandlung über die „katholische Idee der Gemeinschaft" [55]). Hier zeigt sich sehr klar, mit welchen Mitteln die tastenden Intentionen der Einheitsperiode zurechtgerückt und vollendet worden sind.

Die naturphilosophische Romantik von dem „plastischen Bildungstrieb", vermöge dessen der Kirchengeist sich seinen Leib selber schafft, ist verschwunden. Möhler erinnert sich gelegent-

---

[55]) Symbolik [2] 302—306, 311—330 (= S [5] 333—336, 341—359).

lich daran, um den „plastischen“ Subjektivismus *Swedenborgs* hegelisch so zu charakterisieren: In ihm sei „die nach einer Objektivität ringende Subjektivität sich selbst in sich selbst zur Aeußerlichkeit geworden, um die äußere, sichtbare von Christus gestiftete Kirche zu ersetzen“[56]). Schellings „Kirche als lebendiges Kunstwerk“ macht sich noch bemerkbar, aber nur zur Hervorhebung des der katholischen Gemeinschaftsidee innewohnenden Gefühlswertes; und bezeichnend ist, daß dieser Passus so beginnt: „Ist schon der Staat ein so wunderherrliches Kunstwerk, daß wir es ... begreiflich finden, wenn die Alten göttlicher Verehrung ihn für würdig hielten, ist der Staat uns schon so heilig und hehr, daß der Gedanke an den Frevler, der seine zerstörende und auflösende Hand an ihn legt, uns mit tiefem Abscheu erfüllt, — welch ein Gegenstand für unsere Bewunderung ist erst die Kirche!“ Hält man die ungewöhnlich scharfe Sprache daneben, die Möhler in den „Neuen Untersuchungen“ gegen den umstürzlerischen, kirchenzerreißenden Charakter der Schleiermacherschen Theologie geführt hat[57]), so wird deutlich, daß die Wendung der Symbolik wider die revolutionäre Gefühlsfrömmigkeit der Reformatoren die Zeit des Vormärz zum politischen Hintergrund hat. Die Vernünftigkeit der Kirche ist Möhler jetzt ungleich wichtiger geworden als ihr Gefühlswert; hier kommt das entscheidend Neue des Kirchenbegriffs der Symbolik zum Ausdruck. Zunächst sei aber der dritte Gesichtspunkt berücksichtigt, unter dem Möhler die katholische Idee der Gemeinschaft betrachtet; es handelt sich um den Nachweis, wie die lebendige Aufnahme der Kirchenidee in den Willen „mit der religiös-sittlichen (!) Aufgabe des Menschen in eins zusammenfällt“.

Die Volksgeistlehre, dieses vorzügliche Konstruktionsmittel der idealistischen Geschichtsauffassung, kommt auch in der Symbolik zur Anwendung, um die Einheit des kirchlichen Bewußtseins zu verdeutlichen. Wie der besondere Charakter eines Volkes „sich im öffentlichen und häuslichen Leben, in Kunst und Wissenschaft, kurz nach allen Beziehungen hin eigentümlich aus-

[56]) Symbolik [1] 355 (= S [5] 463); vgl. dagegen Einheit §§ 53, 56, 60 und TQ 1826, 430, 435.

[57]) Neue Unters. 417 f.

prägt", wie dieser Nationalgeist „gleichsam als schützender Genius" sich solange in jeder Gesamtaktion des Volkes unfehlbar durchsetzt, bis er allmählich abstirbt, so kann auch die Unfehlbarkeit der Kirche als die dauernde Wirkung des Geistes ihres Gründers betrachtet werden, „da der von ihm ausgegangene Lebenshauch als (göttlicher) Naturtrieb die Gesamtbewegungen leitet", — nur daß in Christus der göttliche Logos Fleisch geworden ist, welcher ewiges Leben ist. Wie sehr jedoch der romantische Idealismus der Einheitsperiode überwunden ist, beweist die Tatsache, daß Möhler die Volksgeistideologie nunmehr ausdrücklich auf „die Tradition im subjektiven Sinne des Wortes" einschränkt und davon „die allgemeine Tradition" als den objektiv wirklichen und allgemein anerkannten Geist Christi in der Glaubensregel geflissentlich unterscheidet[58]). Der spezifisch „sittliche" Sinn der kirchlichen Gemeinschaft liegt darin, „Darstellung des Reiches Gottes auf Erden und Erzieherin für dasselbe zugleich" zu sein. Der Erziehungscharakter des sittlich wirklichen Geistes, diese geniale Aufhebung des Besten aus dem achtzehnten Jahrhundert (Lessing) in Hegels Philosophie vom objektiven Geiste, konnte in der „Einheit" nur ganz leise angedeutet werden[59]); jetzt kommt er zum vollen Ausdruck. Der äußerlich Unabhängigste ist der Wilde, der sinnlich Freieste der Ungebildete. Der kommerzielle Verkehr ist eines der wichtigsten Mittel zur humanen Bildung, weil er freiwillige Bindungen und gegenseitige Abhängigkeit veranlaßt. Das zeigt sich vor allem innerhalb des Staates. „Je gebildeter und humaner die Menschen in einem Staate sind, desto gebundener sind sie durch weise Ordnungen, heilige Gesetze, ehrwürdige Sitten und Gewohnheiten, welche die Gegenseitigkeit von Rechten und Pflichten verständig begründen". Jedoch „die innere Befreiung durch äußere Bindung (Bändigung)" in Gesellschaft und Staat ist nur ein Gleichnis für die wahre Befreiung von Beschränktheit und Selbstsucht durch die Religion. „Gleichwie Humanität durch das Leben im Staate und den Gehorsam gegen seine Institutionen, ja durch eine, wenngleich losere, Ab-

58) Symbolik[1] 270—274, 275 (= S[5] 361—365, 368).

59) Einheit (§ 12) 28.

hängigkeit von allen Völkern bedingt ist, ebenso die Entwicklung echter Religiosität von Kirchlichkeit". Der Unkirchliche ist entweder ein Religionsloser oder ein „wilder Fanatiker". Die katholische Gemeinschaft ist nun die ausgebildetste und umfassendste von allen; darum sind ihre Bindungen auch so vielseitig und streng. „Aber eben diese Bande, durch welche die Gemeinschaft erst als eine wirkliche sich darstellt, erzielen das Gegenteil von sich selbst und setzen den inneren Menschen in Freiheit, oder bewirken die lauterste Humanität; denn auch dieses Ausdrucks dürfen wir uns hier bedienen, da Gott Mensch geworden ist". Der unerschöpfliche Reichtum des Inhalts der katholischen Gemeinschaftsidee ist namentlich in den Briefen des Weltapostels angezeigt. Versenkt man sich in die paulinischen Gedanken über die christliche Anthropologie, die Gesetze der Weltgeschichte und vernimmt in diesem Zusammenhange sein Wort über die Kirche als den Leib Christi, so „wird uns zuweilen, als fühlten wir in seinen Worten die unendliche Kraft selbst sich bewegen, welcher dieser Erscheinung (der Kirche) das Dasein gab". Nichts kann dem Katholiken trivialer vorkommen als der Einwand, „daß die Idee nicht die gemeine Wirklichkeit sei und umgekehrt"; denn sie wissen, „daß, wo der Wirklichkeit keine Idee zu Grunde liegt, ebensowenig Wahrheit sei als dort, wo der Idee nichts Wirkliches entspricht". Die protestantische Idee von einer bloß unsichtbaren Gemeinschaft ist allerdings der treibenden Spannung zwischen Idee und Wirklichkeit enthoben, weil sie überhaupt keine objektive Wirklichkeit besitzt, sondern ein unfruchtbares und ohnmächtiges Gebilde verirrter Gefühle ist. „Ohne äußere Bande gibt es auch keine wahre geistige Verbindung", und „nur in dem Masse, als ein religiöser Verein dem Katholischen sich nähert, wird er selbst einflußreicher auf das religiöse Leben". Mit einem Worte: Kirche kann sich überhaupt mit Folgerichtigkeit nur nach katholischen Grundsätzen bilden[60]).

Die katholischen Grundsätze, die Möhler hier meint, sind eben die beiden Prämissen der Beweisführung der Symbolik: die Erhebung der menschlichen Freiheit in die Tatgemeinschaft mit der in Christus menschgewordenen Gnade Gottes und der Grund-

---

60) Symbolik ^{2} 320—328 (= S ^{5} 350—358).

satz von der äußeren geschichtlichen Objektivität dieser Gnade. Das wesentliche Merkmal des Kirchenbegriffs, der daraus mit Folgerichtigkeit zu bilden ist, besteht nun in der sichtbaren Auktorität; Möhler entwickelt ihn zur Hauptsache dort, wo er die katholische Gemeinschaftsidee unter dem Gesichtspunkt der Vernünftigkeit auseinanderlegt.

Wie die Wahrheit an sich nur eine sein kann, so auch die christliche Wahrheit. „Der Sohn Gottes, unser Erlöser, ist ein bestimmter: Er ist, was er ist, und nichts anderes, ewig sich selbst gleich, stets ein und derselbe". Die Wahrheit des Christentums hängt ganz davon ab, daß die konkrete Wirklichkeit der Person Christi festgehalten und sein Werk unverkümmert in unser Bewußtsein aufgenommen wird. Diese Einheit und ungetrübte Wahrheit des in der Tatsache der Menschwerdung Gottes gründenden Glaubens ist an sich möglich, weil „auf der anderen Seite auch der menschliche Geist überall derselbe und allerwärts und immer für die Eine Wahrheit geschaffen ist". Wenn Baur es den mittelalterlichen Scholastikern als Pelagianismus vorgeworfen hat, daß sie die christliche Wahrheit nicht streng von der vorchristlichen getrennt haben, so ist zu antworten: „Ein Glück für die Theologen jener Zeit, daß ihnen ihr Pelagianismus, d. h. hier ihr klarer hellsehender Geist sagte, daß die Wahrheit überall nur eine sei und was immer wahr sei, es bleibe. Ein Glück für sie, daß bei ihnen die Aussprüche des alten Justinus, Clemens von Alexandrien und Origenes: »in allen Menschen sei von Natur ein Keim der Vernunft, in Christo aber sei die absolute Vernunft erschienen« noch einen Anklang fanden und die Bestimmung verhinderten, der absoluten Vernunft sei es im Erlöser eingefallen, sich absolut Unvernünftigen zu offenbaren". Der Allgemeinheit des für die Wahrheit Erschaffenseins entspricht die ebenso allgemeine Verfassung des menschlichen Geistes, der Sünde verfallen zu sein und der Gnade der Erlösung zu bedürfen. „So rechtfertigt dem denkenden Katholiken der eine menschliche Geist mit dem Einen Worte, das die Speise der Geister ist, den Begriff der einen sichtbaren Kirche"[61]).

---

61) Symbolik² 313 f. (= S⁵ 343 f.), Neue Unters. 414 f.

Die Sichtbarkeit der Kirche war nun freilich auf diesem Wege vernünftigerweise nicht so zu begreifen wie ihre Einheit und Allgemeinheit. Möhler setzt daher von neuem an und entwickelt die Vernünftigkeit der Kirche „aus dem Zwecke der Offenbarung".

Der deutsche Idealismus war betont christlich, insofern er den Glauben an die Menschwerdung des göttlichen Logos als den Durchbruch der absoluten Vernunft in der geschichtlichen Wirklichkeit feierte; das großartigste Zeugnis für diese philosophische Christlichkeit ist Hegels Philosophie der Weltgeschichte mit ihrem entscheidenden Begriff der Freiheit. Darum konnte Möhler schreiben: „Die Erscheinung des ewigen Wortes im Fleische hatte anerkannt (!) auch den Zweck, den Menschen, der weder rein aus sich selbst die wahre Erkenntnis Gottes und seines eigenen Wesens mit Zuverlässigkeit zu schöpfen vermochte, noch derselben mit Hilfe der vorhandenen alten Ueberlieferungen sich bemächtigen konnte, in den Stand zu setzen, mit zweifelloser Entschiedenheit in die religiösen Wahrheiten einzugehen". „Die göttliche Wahrheit mußte sich mit einem Worte in Christo Jesu einkörpern und dadurch verkörpern, zur äußeren lebendigen Erscheinung und hiermit zur bestimmenden Auktorität werden, wenn sie ... dem heidnischen Zweifel, der sündhaften Unbestimmtheit des Geistes ein Ende bringen sollte". Mit solchen Formulierungen des christlichen Glaubensinhaltes konnte Möhler besonders bei den Hegelianern auf beifällige Zustimmung rechnen. Nun hatte aber Hegel den Gedanken in Umlauf gesetzt, daß die welthistorische Erscheinung des Christentums als dialektisches Umschlagen jener Entwicklung zu begreifen sei, die in der verzweifelten Skepsis des römischen Pantheons endete. Damit war die Christlichkeit des deutschen Idealismus vor die Entscheidung gestellt: Entweder ist der kirchliche Christenglaube, daß Gott in Jesus von Nazareth ein Mensch geworden ist, von absolut wahrem Inhalt, und dann ist es freilich sinnvoll, diesen Glauben als die absolute Religion zu feiern; — oder die Christentum genannte Wirklichkeit geht völlig als Moment in die Dialektik der Weltgeschichte auf, und dann ist nicht einzusehen, warum das absolute Wissen im christlichen Glauben mehr finden soll als eine Mythologie, wie es die heidnischen Gottesvorstellungen auch sind.

Die Fragestellung der David Friedr. Strauß, Ludwig Feuerbach, Bruno Bauer lag schon in der Luft, als Möhler an seiner Symbolik arbeitete. Daraus erklärt es sich, daß Möhler nun nicht müde wird, die These zu betonen: „Der Eintritt Gottes in die Menschheit ist ein äußeres Wunder." Es ist wohl zu unterscheiden zwischen der „Offenbarung Gottes in uns" und der „Offenbarung Gottes außer uns in Christo Jesu". Die der menschlichen Vernunftnatur immanente Offenbarung ist das notwendige „Organ, durch welches wir die äußere umfassen"; aber sie ist eben nur Organ. Möhler setzt diese Unterscheidung zwischen innerer und äußerer Offenbarung der katholischen Unterscheidung zwischen natürlicher und übernatürlicher Ordnung gleich; aber es ist wohl zu beachten, daß es durchaus hegelisch ist, die unmittelbare Innerlichkeit als die Form des natürlichen Bewußtseins und der bloßen Subjektivität zu fassen. Und wie Hegels Lehre vom objektiven Geiste auch an diesem kritischen Punkte fruchtbar geworden ist, erhellt aus folgendem. Wäre der Christ allein auf die Offenbarung Gottes in uns angewiesen, so wäre er stets der Gefahr ausgesetzt, „sich anstatt Gott zu hören", seine subjektiven Meinungen und individuellen Bedürfnisse der äußeren Wahrheit und Wirklichkeit Christi unterzuschieben; so muß es aber überall sein, wo die sichtbare Kirche nicht als objektiv bestehender und allgemein verpflichtender Geist Christi anerkannt wird. Mag der religiöse Subjektivismus nun als unmittelbares Heilsgefühl der *sola fides* oder als modern idealistischer Pantheismus auftreten, beidemale ist er gerichtet durch die geheimnisvolle Tatsache, daß das Wort ist Fleisch geworden, daß die Offenbarung Gottes in Christus außer uns ist und die Menschheit „von außen her" bestimmt. Es ist klar, „Christus ist äußere Auktorität"; nicht durch seine Schriftauslegung, sondern durch sein äußeres Leben und Wirken ist er zum Mittelpunkt der Weltgeschichte geworden. Christus ist das der Menschheit eingesenkte Wunder der Menschwerdung Gottes; seine geschichtliche Erscheinung ist das Wunder der „*äußeren, sichtbaren* Darstellung der höheren Weltordnung", des Reiches Gottes auf Erden, und als solche konnte sie auch nur durch äußere, sichtbare Wundertaten in der jüdischen und griechisch-römischen Welt sittliche Wirklichkeit werden. Denn „die

Macht der Gesellschaft, in welcher der Mensch lebt, ist so groß", daß sie „ihre Genossen" immer nach dem Geiste bildet, worin sie zusammenhält und besteht. So ist der Mensch als ein soziales Wesen genötigt, „den Kult des sozialen Lebens, in das er versetzt ist, für das entsprechende Bild der religiösen Wahrheit, wie sie an sich ist, hinzunehmen". Infolgedessen bedurfte es „außerordentlicher, äußerer Beweise für die neue Ordnung der Dinge, um die noch ganz in sich geschlossene Gewalt der alten Welt zu sprengen". In demselben Maße jedoch als „die Idee der Erlösung und die Kraft des Kreuzes in einem immer mächtigeren sozialen Bilde sich darstellte", konnten die einzelnen Wunderbeweise übergehen in das eine und dauernde Wunder der äußeren, sichtbaren Auktorität Christi, welches die Kirche ist.

„Welches allerdings nicht wunderbare, aber desto wunderlichere Volk sind daher doch auch die Idealisten unserer Zeit!" Sie berufen sich dauernd auf das welthistorische Faktum der Menschwerdung Gottes und glauben doch nur an den absoluten Begriff, „der vor einigen Jahren zu Stande gekommen ist"; sie philosophieren über den objektiv wahren und wirklich freien Geist und kämpfen für „die hohle inhaltsleere Freiheit", welche man Glaubens- und Gewissensfreiheit nennt; sie preisen gerne das Christentum als die absolute Religion und fühlen sich nur in der unsichtbaren Kirche zu Hause, welche „die Unmacht selber ist". Ein solch willkürlicher und in der bloßen Subjektivität stecken bleibender Glaube bedarf allerdings der Wunder nicht; „die Genossen einer bloß unsichtbaren Kirche bedürfen nur unsichtbarer, lediglich innerer Momente, um zur Gewißheit zu gelangen" — zu der Gewißheit nämlich, daß der Geist im Menschen die absolute Macht oder Unmacht sei, womit der Mensch sich selber in seiner eigenen Wirklichkeit und Geschichte zum Traume geworden ist. Diese Konsequenzen des protestantisch-idealistischen Dogmas von der unmittelbaren und unsichtbaren Subjektivitätskirche hat Möhler besonders drastisch ausgemalt in dem Fragment „Gedanken nach der Lektüre des Lebens Jesu von Strauß'", das Clemens Brentano aufbewahrt hat.[62]) Die vorhin erwähnte Entscheidung aber, vor die Hegel das im Abso-

---

[62]) Bei Wörner-Gams 245—254.

luten philosophierende protestantische Gewissen gestellt hatte, erhält in der Symbolik diesen konkret kirchentheologischen Ausdruck: „Eine äußere Auktorität wie Christus können wir uns nie rein geistig vermitteln; das enthielte einen Widerspruch, zu dessen Beseitigung nur eines von beiden am Ende erübriget: Entweder gänzlich darauf zu verzichten, daß in Christo Jesu Gott zu dem Zwecke in die Geschichte hereingetreten sei, daß die Menschheit bleibend durch ihn bestimmt werden solle, oder die Tatsache durch eine lebendig und bestimmt sprechende Tatsache zu vernehmen. Auktorität bedarf also zu ihrer Vermittlung der Auktorität". Alle sogenannten inneren Kriterien für die Wahrheit des Christentums, wie das *testimonium spiritus sancti*, die gelehrte Schriftexegese oder die philosophische Spekulation, genügen für sich allein nicht, die äußere Offenbarung festzuhalten. Vielmehr wo diese Innerlichkeit absolut gesetzt wird, da ist es nur folgerichtig, das fleischgewordene Wort Gottes mit dem inneren Wort des spekulativen Bewußtseins zu vertauschen und die konkrete Wirklichkeit des Kreuzes Christi und seiner Erlösung in das Chaos subjektiver Meinungen und Gefühle aufzulösen. „Christus bleibt uns nur insofern die Auktorität, als uns die Kirche Auktorität ist“ [63])

8. Damit ist Möhlers Kirchenbegriff vollendet. In der real absoluten, göttlichen Vernunft, die in Jesus Christus Mensch und unser Erlöser geworden, ist die Vernünftigkeit der katholischen Idee der religiösen Gemeinschaft erwiesen: Objektiv wahres und sittlich wirkliches Christentum ist nur möglich, wenn die religiöse Subjektivität die sichtbare Kirche als schlechthin im Namen Christi bestimmte Auktorität anerkennt und in freiem Gehorsam durch sie sich hineinbilden läßt in den Geist und die Liebe des Gottmenschen.

„So ist denn die sichtbare Kirche der unter den Menschen in menschlicher Form fortwährend erscheinende, stets sich er-

---

63) Symbolik 2 314—319, 374 ff. (= S 5 344—349, 402 ff.); Neue Unters. 206, 385 f., 388, 403, 421; Sendschreiben an Herrn Bautain v. J. 1835 in Ges. Schr. II 157—159.

neuernde, ewig sich verjüngende Sohn Gottes, die andauernde Fleischwerdung desselben, so wie denn auch die Gläubigen in der heiligen Schrift der Leib Christi genannt werden." Wie in Christus Göttliches und Menschliches wohl zu unterscheiden, aber nicht in ihrer gottgesetzten Einheit voneinander zu trennen sind, so ist auch „die Kirche, seine bleibende Erscheinung, göttlich und menschlich zugleich". Daher gilt auch von ihr die *communicatio idiomatum:* „Ist das Göttliche, der lebendige Christus und sein Geist in ihr (der Kirche) allerdings das Unfehlbare, das ewig Untrügliche, so ist doch auch das Menschliche unfehlbar und untrüglich, weil das Göttliche ohne das Menschliche gar nicht für uns existiert; das Menschliche ist es nicht an sich, aber wohl als das Organ und als die Erscheinung des Göttlichen" [64]). Dieser bekannteste Ausdruck des Kirchenbegriffs der Symbolik ist keine direkte Erfindung Möhlers. Die Worte des Herrn von der Fortsetzung seiner göttlichen Sendung in der Sendung der Apostel, von seinem Beiunssein bis ans Ende der Zeiten, von der Untrennbarkeit seiner Ehre und Verachtung und der Ehre und Verachtung seiner Jünger, dann die Lehre des Weltapostels von dem Geheimnis der Kirche als dem Leibe Christi, — der unerschöpfliche Gehalt dieser göttlichen Wahrheit von der Kirche hat gewiß nicht auf die Volksgeistideologie und auf Hegels Philosophie vom objektiven Geiste gewartet, um theologisch formuliert zu werden. Was die Hochscholastik und was insbesondere Thomas von Aquin über das Verhältnis von Christus und Kirche gelehrt hat, hat Möhler überhaupt nicht näher gekannt. Um so vertrauter waren ihm die Aussagen der Franz von Sales, Pascal, Bossuet und Fénelon. Bei dem Adler von Meaux konnte er lesen: *Qu'est-ce que l'Eglise? . . . l'Eglise, c'est Jésus-Christ; mais Jésus-Christ répandu et communiqué.* Und Fénelon, der Liebling der deutschen Pietisten, war etwas mehr als nur der Anwalt der Md. Guyon; er hatte in pastoralen Anweisungen sehr eindringlich klar gemacht, daß die Kirche als die religiös entscheidende *autorité visible et vivante* anerkannt werden müsse, solle die Wahrheit des Evangeliums nicht in die Vielheit sich widersprechender Privatmeinungen aufgelöst wer-

---

64) Symbolik [1] 267, 270 (= S [5] 307 f., 361).

den[65]). Doch was wir von Möhlers Kirchenbegriff kennen gelernt haben, läßt klar erkennen, daß seine Auffassung von der Kirche als dem fortlebenden Christus über solche vereinzelten Anmutungen bedeutsam hinausgeht.

Die Kirche ist sichtbare Auktorität, weil das göttliche Wort Fleisch geworden ist. Die Menschwerdung Gottes in dem historischen Christus könnte in der Tat für ein mythologisches Gebilde der menschlichen Subjektivität ausgegeben werden, sie wäre für uns Menschen überhaupt nicht da als der objektive gottgesetzte Grund unserer Erlösung, wenn die in Christus offenbar gewordene Gottesmacht nicht eine dauernde äußere Wirkung hervorgebracht, sondern sich in die Innerlichkeit der unsichtbaren Subjektivitätskirche zurückgezogen hätte. Als die Reformatoren das Innere dem Aeußeren vor- und entgegensetzten, wußten sie schon nicht mehr, was es heißt: Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt. Die modernen Idealisten aber müssen sich an der sichtbaren Auktorität der Kirche ärgern, weil sie eigentlich gar nicht an Christus, sondern an die Absolutheit ihres Philosophierens glauben. Die christliche Gemeinschaft ist darum in der Symbolik nicht mehr bloß „das fortgesetzte Wunder des heiligen Geistes", als welche sie von der „Einheit in der Kirche" dargestellt worden war; sie ist vielmehr das fortgesetzte Wunder des äußeren historischen Christus. Das Dasein dieser „göttlich-menschlichen Anstalt" ist das äußere gottgesetzte Faktum, das der menschlichen Subjektivität schlechhin gegeben ist und darum auch nicht eigentlich bewiesen werden kann, weder durch gelehrte Schriftexegese, noch durch historische Forschung, noch durch philosophische Spekulation. „Müßte die Kirche erst durch eine gelehrte Untersuchung ihr Dogma gewinnen, so setzte sie sich mit sich selbst in den ungereimtesten Widerspruch und vernichtete sich; denn, indem die Kirche es wäre, die da untersuchen soll, würde sie als seiend vorausgesetzt, zugleich aber auch als nicht seiend, indem sie ihr eigentliches Sein, das, wodurch und worin sie lediglich ist, die göttliche Wahrheit erst

65) Bossuet, Pensées chrétiennes et morales n. 5 (Oeuvres, Paris 1841. tom. IV 762); vgl. Fénelons geistliche Schriften, übersetzt von Silber (2. Aufl. 1885) 1. Bd. 290 f. mit Symbolik 1 300 f. (= S 5 405 f.).

gewinnen sollte. Sie würde sich selbst suchen, was nur ein Wahnsinniger könnte; sie gliche dem, der durch Forschung in den von ihm geschriebenen Papieren erst entdecken wollte, ob er wirklich existiere!" [66])

Was nun die lebendige Auktorität Christi in der Kirche, also den fortlebenden Christus im engeren Sinne angeht, so tritt gerade hier der Fortschritt der Symbolik über die erlebnistheologischen Tendenzen des Gemeindegemüts wie der künstlerischen Plastizität des Schellingschen Geistbegriffes deutlich zu Tage. Die „Lebendigkeit" ist jetzt aufgehoben in Hegels Begriff der „Sittlichkeit". „In der Kirche und durch sie hat die von Christus angekündigte Erlösung mittels seines Geistes Wirklichkeit gewonnen, da in ihr seine Wahrheiten geglaubt und seine Institutionen geübt werden und eben dadurch lebendig geworden sind. Wir können demnach von der Kirche sagen, daß sie sei die objektiv gewordene christliche Religion, ihre lebendige Darstellung." Sakrament und Kultus, Dogma und Verfassung, Gesetz und Disziplin der Kirche sind die Voraussetzung für ein objektiv wahres Leben christlicher Frömmigkeit. Wenn von irgend einer, dann gilt von der Unmittelbarkeit des religiösen Bewußtseins, daß es für sich und absolut gesetzt in den natürlichen Schranken menschlich partikulärer Subjektivität verkümmern muß. Subjektive Meinungen und Gefühle an die Stelle der in Christus erschienenen göttlichen Wahrheit und Wirklichkeit zu setzen, „sich anstatt Gott zu hören", das ist der Weg derer, die ihre Innerlichkeit, die unsichtbare Kirche, an den Anfang setzen. Zuerst ist die sichtbare Kirche, in welcher der Geist und der Wille des Gottmenschen als objektive Wirklichkeit besteht; an ihr hat die Subjektivität des religiösen Individuums das schlechthin bestimmende Objekt, in das sie sich in freiem Gehorsam „hineinbilden" soll, um die von außen kommende Gnade Christi ins menschlich Innere aufzunehmen und wieder im menschlich Individuellen auszudrücken, kurz um ein lebendiges Glied in dem Leibe des fortlebenden Christus zu werden. Das wirkliche Christsein des Einzelnen ist ja wie die in der Kirche

[66]) Symbolik [1] 285—295, 320—324 (= S [5] 382—394, 426—430), Neue Unters. 365—370, 373—379; vgl. oben 50 f.

objektiv gewordene christliche Religion jenes eine göttlich-menschliche Werk, worin der Gnadenwille Gottes die menschliche Freiheit aufruft zu ihrer vollkommensten Aktivität, nämlich empfänglich zu sein für die Gnade Christi. Darum ist diese „göttlich-menschliche Anstalt" der Kirche auch der Inbegriff wahrhaft lebendiger Individualität. Das unwandelbar eine, göttliche Wesen der Kirche, „Christum in der Menschheit auszuprägen", entfaltet sich im Wandel der zeitlich menschlichen Bedingungen zu der unübersehbaren Fülle individueller Gestaltungen, welche Kirchengeschichte heißt. Im Katholizismus weiß man einen „Vernunftzweck mit der Geschichte der gläubigen Intelligenz in der christlichen Kirche zu verbinden"; gerade die Anerkennung ihrer unfehlbaren göttlichen Auktorität schließt die Anerkennung ein, daß der Wandel der individuell menschlichen Formen in der Geschichte des Christentums eine vernünftige Entwicklung darstellt. Wo dagegen die unsichtbare Kirche der religiös unmittelbaren Subjektivität absolut gesetzt wird, da entschwindet der Sinn für den geschichtlichen Charakter des Christentums, da wird die Entfaltung der menschlichen Formen, worin die Kirche die eine Wahrheit und Gnade Christi aufgenommen hat, als ein Abfall vom ursprünglichen Christentum gewertet, weil „nicht klar eingesehen wird, daß Christus Gottmensch war und auf eine gottmenschliche Weise fortwirken wollte".

Doch der Protestantismus besteht ja nur als kirchlich wirkliches Christentum, insofern er im Widerspruch zu seinem Prinzip den katholischen Grundsätzen folgt. Allerdings „es ist ein furchtbares Bewußtsein, einer Gemeinde gegenüber als Auktorität f a k t i s c h dazustehen, während man sich dieselbe g r u n d s ä t z l i c h abspricht; das Verhältnis von hundert und tausend Seelen zu Gott und Christus i n d e r W i r k l i c h k e i t z u v e r m i t t e l n, während der Prediger l e u g n e t, daß es r e c h t sei" [67]).

---

[67]) Symbolik [1] 288, 296 (= S [5] 383, 394), Symbolik [2] 308, 345 ff. (= S [5] 338, 374 ff.), Neue Unters. 379, 419 f.

§ 8. Möhlers Kirchen- und Hegels Staatsbegriff.

1. Unter den vier großen Kritiken, die Möhlers Symbolik sofort auf der protestantischen Seite hervorgerufen hat,[1]) beansprucht die Gegenschrift *Marheinekes* besonderes Interesse. Was weiß der theologische Offiziosus der orthodoxen Hegelschule zu diesem katholischen Kirchenbegriff zu sagen? „An demjenigen, was der H. Vf. als Lehre der Katholiken über die Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit der Kirche im allgemeinen vorträgt, wird kein besonnener Protestant einen Anstoß nehmen"; keiner, der an die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in Christo glaube, werde daran zweifeln, daß Christus seiner Kirche als seinem Leibe ewig gegenwärtig sei, „ja selbst daß auch" die Kirche durch ihn untrüglich sei. Hier bestehe der Irrtum Möhlers allein in dem „Miß- oder Kunstgriff" der römischen Kirche, „daß alles, was von der christlichen Idee der wahren Kirche gilt und notwendig von ihr zu prädizieren ist, von jener allein und ausschließlich auf sich bezogen wird". Schließlich muß jedoch Marheineke auch hinsichtlich der christlichen Idee von der Kirche die eine Differenz hervorheben, daß Möhler die äußere Auktorität Christi und der Kirche als entscheidend betone, während die evangelische Kirche es zwar auch nicht „an Veranlassungen von außen, daß der Mensch ein Christ werde, fehlen lasse", aber doch die entscheidende Instanz im Inneren sehe. „Der Begriff der Kirche ist allerdings nicht als der abstrakte, sondern nur als der

[1]) Ferd. Christ. Baurs mehrfach zitierte Schrift erschien zuerst in „Tübinger Zeitschrift für Theologie" 1833, als Buch in erster Auflage 1834 (Vorwort datiert: im Sept. 1833), in zweiter, vermehrter Auflage 1836. — Phil. Marheineke, Kritik der Symbolik Möhlers in „Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik" 1833 (Oktober u. November), gesondert herausgegeben im selben Jahre. — Carl Im. Nitzsch in „Theologische Studien und Kritiken" 1834, als Buch mit einem Anhang vermehrt 1835. — Gegenüber dieser im Sinne eines theistisch ausgelegten Schleiermacher gehaltenen Kritik verdient ein größeres Interesse die Rezension, welche die Symbolik in Hengstenbergs „Evangelischer Kirchenzeitung", Oktober 1834 und Januar 1835, erhalten hat. Auffällig ist, daß die Gnadenlehre Möhlers an einer Stelle (1834, 670 f) durchaus thomistisch beanstandet wird. Der sonst gänzlich anonyme Ver-

konkrete der wahre"; allein dieses momentan aus der Lehre vom objektiven Geiste aufsteigende Bedenken konnte der orthodoxe Hegelianer leicht erledigen mit Hilfe jener anderen Lehre seines Meisters, daß der Unterschied von subjektivem und objektivem Geist in die „vermittelte Umittelbarkeit" des absoluten Begriffs aufgehoben werden müsse. Die Lehre von der religiös unmittelbaren und philosophisch vermittelten Bewußtseins-Innerlichkeit „des absoluten Geistes", diesen Rest romantischer Unendlichkeit in Hegels System, hatte Möhler von vornherein unschädlich gemacht, indem er die „innere Offenbarung" als das natürlich menschliche Aufnahmeorgan von der „äußeren Offenbarung" Gottes im historischen Christus unterschied und nun in theologisch konsequenter Anwendung der Lehre vom objektiv wahren und wirklichen Geiste darlegte, daß die protestantische Absolutsetzung der religiösen Unmittelbarkeit eine Verkümmerung der christlichen Wirklichkeit auf die primitive und menschlich partikuläre Form der Subjektivität bedeute. Marheineke dagegen hält sich an Hegels philosophische Mystik vom absoluten Geiste; sie brauchte und konnte gar nicht theologisch angewandt werden, weil dieses absolute Wissen selber schon absolutes Glauben war. So spricht denn der Theologe Marheineke seinem Meister Hegel unbekümmert nach: „Was der Sohn Gottes von außen nach innen bringt, die äußere Offenbarung, die äußere Auktorität" sei nichts mehr als „die äußere erscheinende Form, die ihre Wahrheit allein in der Geistigkeit und inneren Vernünftigkeit hatte"; und Möhlers vom Begriff des konkreten Geistes aus augumentierende Darlegung der Sichtbarkeit und äußeren Auktorität der Kirche

---

fasser zeichnet einmal S—s (a. a. O. 672): aus manchen Eigentümlichkeiten des Inhalts wird es wahrscheinlich, daß es der strenge Lutheraner und Schellingianer Henrich Steffens ist; vgl. z. B. die zitierte Gnadenstelle mit dessen Christliche Religionsphilosophie II 1839, 174 und 215. — Die Beantwortung der Kritiken von Marheineke und Nitzsch überließ Möhler anonymen Mitarbeitern des „Katholik", die sich dazu anboten (s. Vorwort zu Neue Unters.) und außerdem für nötig hielten, Möhlers eigene Antwort an Baur noch zu ergänzen. Ihre ausführliche Arbeit — gesondert erschienen unter dem Titel „Möhlers Symbolik und ihre protestantisch-symbolischen Gegner" 1835 — ist nicht bloß im Ausdruck und in der Darstellung, sondern auch im gedanklichen Gehalt gerade an den entscheidenden Punkten sehr grobschlächtig ausgefallen.

wird mit dem Bemerken abgetan: „Der Grundirrtum der römischen Kirche ist es, daß die wahre Wirklichkeit, welche die Geistigkeit und Vernünftigkeit ist, mit der erscheinenden Wirklichkeit verwechselt wird, welche doch noch Prüfung erst und Untersuchung nötig macht, ob sie usw."

Marheineke konnte freilich meinen, als unterwürfe seine Kirche ihre Auktorität dem *forum internum* des absoluten Philosophierens; hatte sie doch, wie es in seiner Dogmatik heißt, „ihre Wirklichkeit und Wirksamkeit wie ihr äußerliches Bestehen am Staat", wofür der Staat „an" ihr seine Wahrheit und sein innerliches Bestehen hat.[2]) Das bekannte Doppelgesicht der hegelschen Philosophie hat wohl nirgendwo einen so drastischen Ausdruck gefunden wie in diesem Kirchenbegriff. Was demnach Marheineke in der „erscheinenden Wirklichkeit" des Katholizismus als unwahre Wirklichkeit vorkommen mußte, ist natürlich, daß diese Kirche — hegelisch gesprochen — in ihrer Lehre und Verfassung sich als das weiß und will, was sie tatsächlich ist: religiös verpflichtende, sichtbare Auktorität. Daher gipfelt diese Kritik des Möhlerschen Kirchenbegriffs in dem Vorwurf: „Es ist nicht recht und aufrichtig von ihm (Möhler) . . ., daß er es so sichtbar vermeidet, die Kirche mit der Hierarchie als identisch zu setzen, ja zuletzt gar so tut, als wäre sie (die Hierarchie) nur ein zufälliger Anhang und, nachdem wir noch kein Wort darüber gehört haben, sagt: »Noch bleibt über die Hierarchie einiges zu sagen«".[3])

Tatsächlich hat Möhler die hierarchische Verfassung der Kirche nur anhangweise behandelt. Aus dem entwickelten Begriff der Kirche als der gegenwärtigen Auktorität Christi werden in knappen Sätzen einfach die Folgerungen gezogen, in denen die Grundrechte der Hierarchie begreiflich werden. Aus „der Grundanschauung von der Kirche als göttlich-menschlicher Anstalt" folgt, daß die Ordination eine sichtbare sakramentale, d. i. „Inneres und Göttliches teils andeutende teils vermittelnde Handlung" ist, in welcher sich die Sendung der Apostel durch Christus in ununterbrochen fortgesetzter Folge vollzieht. Der Bischof ist, wie Möhlers Gedanke kurz ausgedrückt werden kann, der gegen-

---

[2]) S. oben S. 96.

[3]) Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik 1833, 2. Bd. 627—630, 655.

wärtige Andreas, Jakobus, Johannes usw., und der Papst ist der gegenwärtige Petrus. Die über die Welt verteilte katholische Kirche wäre „eine unbeholfene, formlose, zu keiner Gesamtaktion zu vereinigende Masse', sie müßte in lokalen Partikularismus zerfallen, „hätte nicht die Gesamtkirche ein Haupt, eingesetzt von Christus, und hätte nicht dieses Haupt einen *in anerkannten Rechten und Verpflichtungen* sich offenbarenden Einfluß auf jeden ihrer Teile".[4]) Demnach geht die innere Salbung durch den heiligen Geist nicht mehr wie in der „Einheit in der Kirche" als das Prinzip der äußeren vorher; sondern durch die äußere Weihe und in ihr empfängt der Ordinandus die innere von Gott. Auch die betont vorgetragene hegelsche Formel, daß der Primat in anerkannten Rechten und Pflichten besteht, nimmt sehr deutlich Abstand von der früheren Konzeption, der Papst sei der persongewordene Reflex der Einheit in der Kirche. Wie wenig jedoch die von Alois Schmid — mit zum Teil direkt irreführender Begründung — in Umlauf gesetzte Meinung, Möhler habe sich vom Presbyterialismus über den Gallikanismus zu einem gemäßigten Episkopalismus entwickelt, von der eigentlichen Entwicklung des Möhlerschen Kirchenbegriffs erkennen läßt, geht sehr deutlich daraus hervor, daß die Primatauffassung der Symbolik in *kirchenrechtlicher* Hinsicht gar nicht über das hinausgeht, was „Die Einheit in der Kirche" über dieses Thema bringt. Schon in diesem Hauptwerk der Frühzeit vermeidet es Möhler, sich einseitig auf den Episkopalismus festzulegen; auch der historische Idealismus Schellings ließ ihn die mittelalterliche Wirklichkeit des Papsttums positiv würdigen, wenn er den Versuchen, diesen zeitbedingten Ausdruck der Papstidee zu verabsolutieren, auch eifrig widerspricht. Und ebenso hält Möhler sich noch in der letzten Auflage der Symbolik aus dem Streit um das abstrakte Recht heraus; jetzt bedeuten ihm das Episkopal- und das Papalsystem „für das kirchliche Leben sehr wohltätige Gegensätze, sodaß durch ihre Gegeneinanderbewegung sowohl die eigentümliche freie Entwicklung der Teile bewahrt, als auch die Verbindung derselben zu einem unteilbaren und lebendigen Ganzen festgehalten wurde". Die einzige das Kirchen-

---

[4]) Symbolik [1] 296 f (= S [5] 394—396), Symbolik [2] 369 (= S [5] 397).

recht betreffende Retraktion, welche die Symbolik gegenüber dem Erstlingswerk aufweist, bezieht sich darauf, daß Metropolit und Patriarch jetzt für an sich nicht wesentliche Mittelstufen zwischen Bischöfen und Papst erklärt werden, während „Die Einheit in der Kirche" noch die Vermutung ausdrückt, auch sie gingen wohl auf göttliche Anordnung bezw. Einsetzung zurück.[5])

Möhler hat sich seit seiner Supplentenzeit nicht mehr viel mit kanonischem Recht beschäftigt; sein Interesse war von Wesentlicherem in Anspruch genommen. Bezeichnend ist die Bemerkung der Symbolik, die Rechtsbefugnisse des Papstes seien „bei den Kanonisten nachzuschlagen".[6]) „Das, w a s i s t, zu begreifen, ist die Aufgabe der Philosophie"; — das, was Kirche ist, theologisch zu begreifen, darin allein hat Möhler seine Aufgabe gesehen. War die Kirche als die gegenwärtige Auktorität des historischen Christus erkannt, dann ergab sich von selbst, was richtiges Kirchenrecht sei. Für Möhler war es das in der vorvatikanischen Periode tatsächlich wirksame Recht; er hat es als die krisenhafte Auseinandersetzung der alten Episkopal- und Papalsysteme erkannt, die notwendig auf eine formal rechtliche Festigung des päpstlichen Primates hindrängte; und seinem objektiven Kirchenbegriff entsprechend hat er diese Entwicklung immer deutlicher hervorgehoben und anerkannt.[7]) Hätte Döllinger von dem theologischen Hegelianismus seines großen Kollegen etwas angenommen, so wäre er für die Aufgaben des Vatikanums besser gerüstet gewesen. Dabei ist Möhler niemals in der Ueberzeugung schwankend geworden, daß es eine Illusion sei, die politische Macht, welche die Päpste des Mittelalters tatsächlich ausgeübt hatten, für unveräußerliche und wesentliche Rechte des Papsttums auszugeben, wie es de Maistre noch in seinem *Du pape* getan hatte. In der Symbolik heißt es einfach: „Doch versteht sich von selbst, daß sich die Rechte desselben (des Papstes) schlechterdings nur auf rein kirchliche Angelegenheiten erstrecken, und wenn es während des Verlaufs des Mittelalters anders war, so lag die Ursache

---

5) Symbolik [1] 297 (= S [5] 399), Symbolik [2] 371 (= S [5] 399).

6) Symbolik [3] 398, (= S [5] 398).

7) Die Hauptstellen sind: Athanasius (1827) II 73 f; TQ 1828, 330 f; Ges. Schr. I 263 f (1830); ebenda II 27 (1831); Möhler-Lösch I 336 (1835).

dieser Erscheinung in besonderen Verhältnissen und Bedürfnissen der Zeit".[8])

Damit ist formell ausgedrückt, daß der Kirchenbegriff der Symbolik in aller Betonung der „sittlichen" Wirklichkeit und der äußeren Auktorität rein religiös gemeint ist. Die Romantik des innerlichen Gemeindegemütes ist durch die theologische Aufnahme der hegelschen Philosophie vom objektiven Geiste überwunden worden, um die sichtbare Kirche als das gottmenschliche Prinzip der wahren und lebendigen Religiosität zu erweisen, keineswegs aber um diese religiöse Auktorität der Kirche mit der politischen Gewalt des Staates in eine Linie zu rücken. Nun aber war die Philosophie vom objektiven Geiste, die Möhler theologisch aufgenommen, ihrem Ursprung nach die preußische Staatsphilosophie. Die bekannte Formel, der Staat sei der „irdische" oder der „präsente Gott", ist zwar unseres Wissens nicht wörtlich bei Hegel zu finden; aber es besteht kein Zweifel, daß ihr Sinn originaler Hegel ist.[9]) Von Anfang an hat es Kopfschütteln erregt, daß der große Denker die Vollendung der sittlichen Freiheit, die irdische Gegenwart des absoluten Geistes im Staate gesehen hat. Neuerdings ist mit Glück versucht worden, an diesem Staatsgedanken das Doppelgesicht des hegelschen Philosophierens — das Oszillieren in Aktivismus und Quietismus, in Fortschritt und Reaktion — verständlich zu machen; und selbst der treue Eckhard der orthodox-hegelschen Ueberlieferung, *Georg Lasson*, sieht sich gezwungen, Hegel in diesem Punkte zu korrigieren. Lasson möchte die höchste Organisation des sittlich wirklichen Geistes nicht im Staate sehen, aber auch nicht, wie Möhler korrigiert hat, in der sichtbaren Kirche als dem fortlebenden Christus, sondern sonderbarerweise in der Innerlichkeit bzw. „Jenseitigkeit" des religiösen Willens, „der die Selbstbestimmung in der seligen Anschauung des Absoluten (so!) und deshalb in seiner entwickelten Form absolute Philosophie ist".[10]) Möhlers katholischer Kirchen-

---

[8]) Der Vordersatz Symbolik ^{2} 370, der Nachsatz Symbolik ^{3} 398 (= S ^{5} 398).

[9]) S. oben S. 79.

[10]) Jul. Löwenstein, Hegels Staatsidee. Ihr Doppelgesicht und ihr Einfluß im 19. Jahrhundert 1927; — Georg Lasson in der Ein-

begriff ist sicher diejenige Korrektur des hegelschen Staatsbegriffes, welche die darin eingewickelte Wahrheit vom objektiven Geiste aus der Unfruchtbarkeit des unendlich fühlenden und denkenden Bewußtseins befreit hat, ohne ihr solche Gewalt anzutun, wie es der andere große Korrektor Hegels, *Karl Marx*, hat tun müssen, um sie als sogenannten „dialektischen Materialismus" für seine geniale Kryptotheologie von der allmächtigen Wirtschaft gebrauchen zu könen. Wird aber, wo Hegel Staat sagt, die katholische Kirche gemeint, so bleibt die philosophisch große Wahrheit vom objektiven Geiste unverkürzt und in Ordnung: Hier ist die Versöhnung des endlich subjektiven und des absoluten Geistes im Gottmenschen die Substanz alles religiösen Strebens und seiner individuellen Gestaltungen in der Geschichte; und diese Versöhnung ist hier weder bloß innerliches Gefühl noch bloß spekulatives Bewußtsein, sondern sittlich wirkliches Christentum, göttlich-menschliche Anstalt; dieser objektive Geist kann mit wahrhaftiger Unbedingtheit von der religiösen Subjektivität Anerkennung und Gehorsam fordern, weil er der lehrende und sich opfernde Christus als irdisch gegenwärtiger ist.

Die echt theologische Korrektur der hegelschen Staatsphilosophie hat nun aber Möhler das Problem „Staat und Kirche" in äußerster Zuspitzung fühlen lassen. Und er ist damit nicht so fertig geworden, daß er es systematisch entwickelt hätte. Es ist jedoch nützlich, seine Lösungsversuche kurz zu referieren, weil sich die Entwicklung seiner Kirchentheologie unter diesem neuen Gesichtspunkt zum Schluß noch einmal überschauen läßt.

2. Den Anfang der literarischen Tätigkeit Möhlers bildet die ausführliche Besprechung von *Ferdinand Walters* Lehrbuch des Kirchenrechts (1822), die im zweiten Heft der Tübinger Quartalschrift vom Jahre 1823 erschienen ist. Der Anfänger steht angesichts des Problems Staat und Kirche noch völlig im Banne des aufklärerischen Kirchenliberalismus. Die Kirche ist ein „ethischer Verein" und hat als ein solcher zur wesentlichen Voraussetzung, daß „i h r e Ueberzeugung durch e i g e n e s f r e i e s U r t e i l . . .

---

leitung zu seiner Ausgabe der Rechtsphilosophie Hegels, 2. Aufl. 1921 XXXIII—XXXVI.

zur Ueberzeugung ihrer Mitglieder geworden“ ist. So kann der junge Möhler nur widersprechen, wenn Walter im Sinne de Maistres, aber ungleich vorsichtiger, von einer Ueberordnung der Kirchenidee über die Idee des Staates spricht. Das werde im positiven Recht „zur leeren Phrase, die dazu noch Verwirrung hervorbringen kann“. Wann und wo die Päpste im Mittelalter sich tatsächlich den Fürsten überlegen gezeigt hätten, da wäre es ein Uebergewicht der Gewalt und nicht des Rechts gewesen. Kirche und Staat können sich in ihrer Erscheinung überhaupt nur begegnen, „in wiefern das soziale Element der (erscheinenden) Kirche in und durch Individuen ins Leben tritt“. Da nun wenigstens für die Kirchengemeinschaft die Maximen des ethisch freien Vereins gelten, so ist das Urteil bald fertig: „Die Kirche als solche kommt mit dem Staate nie in Kollision“. Die Prinzipien dieses Möhler uneigentümlichen Kirchenliberalismus sind mit besonnener Klarheit vorgetragen in der „Kurzen Einleitung“ von Joh. Seb. Drey.[11])

Doch abstrakte Rechtssysteme konnten den nicht fesseln, der wie kaum ein anderer Theologe des neunzehnten Jahrhunderts stets bereit war, sich von der Wirklichkeit der Kirche in Geschichte und Gegenwart belehren zu lassen. Der Agendenstreit innerhalb der preußischen Union ließ Möhler bald merken, daß die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche vom freien Individuum aus zu schematisch war. Im Jahre 1825 hat er in der Tübinger Quartalschrift ausführlich über die wichtigsten Streitschriften referiert, die durch die Agendenpolitik Friedrich Wilhelms III. hervorgerufen worden sind; das für Möhlers Beobachtungsgabe charakteristische Referat ist oben schon angezogen worden.[12])

Schleiermacher hatte den Freimut, in einer unter dem Pseudonym Pacificus Severus veröffentlichten Schrift: „Ueber das liturgische Recht evangelischer Landesfürsten“ (1824) seinem königlichen Herrn verbindlichst darzulegen, daß dessen Vorgehen bei der Herstellung und Einführung der neuen Agende sich mit den eigentlichen Hoheitsrechten eines evangelischen Landesfür-

---

[11]) TQ 1823, 282—288. — Joh. Seb. Drey, Kurze Einleitung usw. §§ 287, 299—306.

[12]) S. oben S. 81 f.

sten schwer vereinbaren ließe. Solche Dinge seien Sache der Kirchengemeinde oder einer aus ihr sich bildenden Kirchenbehörde. Nur eine in sich selbständige Kirche könne dem Staate wahrhaft nützlich sein, und nur ihr gegenüber sei der Fürst in der Lage, die Staatshoheit rein und unbedingt durchzusetzen. Also: freie Kirche im freien Staate; Schleiermacher versäumt nicht, seinem frommen König diese Auffassung als eigentümlich reformatorische Errungenschaft ans Herz zu legen. Der katholische Landesfürst — siehe Oesterreich und Bayern! — mische sich in die inneren Angelegenheiten der Kirche, sogar der protestantischen, ein, weil er als Sohn der unfehlbaren Kirche weniger souveräner Fürst als vielmehr Organ einer Theokratie sei. Möhler polemisiert sehr geschickt wider die ebenso „anmaßende" wie unhistorische Behauptung Schleiermachers, daß erst die Reformation das „natürliche Verhältnis" zwischen Staat und Kirche gebracht habe. Im katholischen Kirchenstaatsrechte sei die Selbständigkeit des Staates zu allen Zeiten anerkannt worden; „selbst in der Periode der päpstlichen Allgewalt" sei nachzuweisen, daß die Kirche im Bereiche des Außerwesentlichen den jeweilig auftretenden Staatsnotwendigkeiten nachgegeben habe, „da der Kirchenzweck in anderer Weise erreicht werden könne". Möhler hebt geflissentlich diesen „Bereich des Außerwesentlichen" hervor als das eigentliche Feld, auf dem sich die geschichtlichen Auseinandersetzungen zwischen den in sich selbständigen Organisationen vollzogen haben. Durch die Reformation sei dagegen statt Klärung, unheilvolle Verwirrung eingebrochen. Die Hugenotten werden vertrieben, weil sie dem Staate „sogar jenes negative Recht *(circa sacra)* verweigerten, auf das kein Staat verzichten kann". Hinwiederum hat man die Kirche in Deutschland so völlig dem Staate überantwortet, „daß man sich nicht schämte, sogar die Selbständigkeit, die die katholische Kirche behauptet, zu benutzen, um sie den Fürsten zu verdächtigen". Die Verworrenheit der Rechtsverhältnisse wurde so groß, daß man ein „sogenanntes natürliches Kirchenrecht" erfinden mußte; freilich bestand die Erfindung eines Pfaff und Mosheim darin, aus der in katholischen Ländern herrschenden Rechtswirklichkeit eine Abstraktion herzustellen. Schleiermacher selbst weiß eine neue Liturgie nach seinem Sinne nicht zu erreichen, ohne daß er die tatsächliche Verfassung der

preußischen Landeskirche auf den Kopf stellen möchte. „Die (von ihm) vorgeschlagene Presbyterialversammlung hätte einige Aehnlichkeit mit der vom Concilium von Trient angeordneten Diözesansynode".[13])

Die Auseinandersetzung mit Schleiermachers Auffassung des Verhältnisses von Staat und Kirche ergibt also, daß Möhler mit dem Berliner Kirchenvater darin übereinstimmt, die wesentliche Selbständigkeit der beiden Bereiche zu betonen; nur zögert der Historiker, um der schönen Idee von der freien Kirche im freien Staate willen das Band, das Kirche und Staat in der Wirklichkeit aneinander bindet, für relativ gleichgültig zu halten. Daß hierin vielmehr das eigentliche Problem zu sehen ist, legte ihm eine andere Schrift zur Agendenfrage nahe, die aus dem Geiste der hegelschen Staatsphilosophie gegen Schleiermachers Vorschlag opponierte.

Marheinekes „Ueber die wahre Stelle des liturgischen Rechts im evangelischen Kirchenregiment. Prüfung der Schrift: Ueber das liturgische Recht des evangelischen Landesfürsten" (1825) argumentiert, die abstrakten Vorstellungen Schleiermachers von der Unabhängigkeit der Kirche vom Staate seien in dem „römisch-katholischen Prinzip" gegründet. Die Vortrefflichkeit der evangelischen Kirche habe sich von Anfang an auch darin bewährt, daß sie die beiden schlechtesten Existenzformen, in denen die christliche Kirche irdisch bestehen kann, mit dem sicheren Takte für die Wahrheit vermieden habe, nämlich wie die römische Kirche als Staat im Staate oder aber als eine dem Staat gleichgültige Sekte zu existieren; sie sei vielmehr stets mit dem Staate die innigste Einheit eingegangen. Mehrfach ist schon die hegelsche Formel erwähnt worden, worin Marheineke seine Auffassung des Verhältnisses von Staat und Kirche ausgedrückt hat als die konkrete Einheit von Innerlich und Aeußerlich, von Wahrheit und Wirklichkeit.[14]) Möhler will sich demgegenüber nur auf „einige einfältige, schlichte Bemerkungen" beschränken; sie füllen aber fast dreizehn Druckseiten. Ihr Hauptgedanke ist dieser: Für die katholische Kirche ist allerdings eine ä u ß e r e Einheit mit dem Staate nicht möglich; „denn sie wird — wie Marheineke sich

[13]) TQ 1825, 248—261.

[14]) S. oben S. 96 und 143.

ausdrückt — als eine auch außer dem Staate schon fertige und mit genugsamer Autorität zur Kirchenregierung versehene gedacht". Doch die innere Einheit ist sehr wohl möglich. Wenn nämlich die christliche Religion die Seele des Staates geworden, dann besteht gerade durch die in religiöser wie staatspolitischer Hinsicht förderliche Verschiedenheit der äußeren Erscheinung die wahrhafte und wesentliche Verbindung von Staat und Kirche. Möhler beruft sich hierfür auf den Schellingianer Ben. Patr. Zimmer.[15])

Der Zuwachs an katholischen Landstrichen hatte Württemberg zu einem Anschauungsfeld gemacht, auf dem die Tübinger die Auseinandersetzung des protestantischen Staatskirchentums mit der katholischen Kirche aus nächster Nähe beobachten konnten; sie ging allerdings hier um vieles unauffälliger vor sich als in Großpreußen. So wundert es nicht, daß im selben Jahrgang 1825 der Tübinger Quartalschrift, der Möhlers Referat über den Agendenstreit brachte, eine über 100 Seiten lange Abhandlung erschien mit dem Titel „Ueber Religion und Kirche, Politik und Staat, Wissenschaft und Schule, und ihre gegenseitigen Verhältnisse". Wie der anonyme Verfasser sich nennt, ergibt sich unzweideutig aus einer Menge von Einzelheiten (z. B. aus der im Sinne der Novalis-Schleiermacherschen Geistromantik gebrauchten Wendung von dem „in der Kirche" fortlebenden Christus); es ist Joh. Seb. Drey.[16]) Auch er bedient sich wie Zimmer zur Hauptsache der Philosophie Schellings, um das Verhältnis von Staat und Kirche aus ewigen Ideen abzuleiten; im Unterschied von Zimmer läßt er aber die Realisierung der religiösen Sphäre gänzlich in der Kirche aufgehen, während dem Staate die äußere Freiheit des bürgerlichen Lebens als wesentlicher Zweck gesetzt wird. Die Haupttendenz der Abhandlung richtet sich gegen jeden Versuch, Staat und Kirche zu identifizieren, von welcher Seite er auch unternommen werde; insbesondere wird gegen Albrecht v. Haller

---

[15]) TQ 1825, 262—277; vgl. ebenda 467. — Ueber Zimmers Auffassung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche s. oben S. 14.

[16]) S. Edmond Vermeil, Jean-Adam Moehler et l'école catholique de Tubingue, Paris 1913, 479. — Die kirchenpolitischen Verhältnisse, in denen die Tübinger gelebt, sind dargestellt von Clemens Bauer, Politischer Katholizismus in Württemberg bis zum Jahre 1848, 1929.

polemisiert. Und am Ende kommt Drey doch ins Gedränge, wenn er von den Ideen „Urreligion-Urkirche" bzw. „Urpolitik-Urstaat" herabsteigt, um den krausen Verhältnissen seiner Gegenwart zu entsprechen. Sein Schüler ging anders vor.

Möhler sah sehr wohl, daß die Zeit des barocken Staatskirchentums dem Ende zuging; der heftige Agendenstreit in der preußischen Union zeugten für die Wahrheit des „römisch-katholischen Prinzips" von der wesentlichen Verschiedenheit des Staates und der Kirche. Doch Schleiermachers Gedanke von der freien Kirche im freien Staate war ihm zu abstrakt; damit konnte sich einer zufrieden geben, der von der Sekte, von Herrenhut herkam, nicht aber einer, der die Wirklichkeit der Kirche in Geschichte und Gegenwart als Lehrmeisterin anerkannte. Möhler fand, daß Marheineke manches Gute gegen Schleiermacher gesagt, und versprach, „er werde zu seiner Zeit nicht versäumen", das dem Wesen des Katholizismus entsprechende Verhältnis zwischen Staat und Kirche zu „konstruieren".[17])

3. Dieses Versprechen ist von Möhler nicht eingelöst worden. Daß der Wille dazu beständig geblieben ist, bezeugen die vielen Versuche, in denen er fortan bis zu seinem frühen Tode das große Problem „Staat und Kirche" aufgegriffen hat. Nur diejenigen seien erwähnt, die einen Fortschritt in der Entwicklung Möhlers erkennen lassen.

Im Sommer 1829 hatte Möhler als jüngstes Senatsmitglied eine Abhandlung zu schreiben für das Programm der Königsgeburtstagsfeier der württembergischen Landesuniversität. Er wählte das Thema „Kurze Betrachtungen über das historische Verhältnis der Universitäten zum Staate".[18]) Die junge Universität Berlin war rasch zur führenden Hochschule des stärksten deutschen Staates aufgeblüht. Die Hoffnungen, mit denen Fichte und Schleiermacher und der Schellingianer Henrich Steffens die neue Gründung einst begleitet hatten, erfüllten sich anders, als sie gemeint waren.[19])

---

[17]) TQ 1825, 265, 277.

[18]) Vgl. Möhler-Lösch I 354 f. — Der Aufsatz ist wiedergedruckt in Ges. Schr. I 268—282.

[19]) Vgl. die Einleitung Eduard Sprangers „Staat und Universität" in: „Ueber das Wesen der Universität. Drei Aufsätze von

Mittlerweile war Hegels Staatsphilosophie der Geist geworden, der sich „der Universität des Mittelpunktes" — wie es schon in Hegels Antrittsrede vom 22. Oktober 1818 emphatisch heißt — eingekörpert hatte und von hier aus das unfehlbare Lehramt des Staates Preußen inspirierte. Möhlers Programmschrift ist eines der merkwürdigsten Zeugnisse für die werbende Kraft dieses Geistes. Zum ersten Male tritt hier Hegel als der auserwählte, eigentliche *philosophus* des katholischen Theologen auf. Die kleine Schrift ist nämlich nichts anderes als eine geschichtliche Erläuterung des großen Paragraphen 270 der Rechtsphilosophie, worin Hegel das Verhältnis des Staates zur Kirche und zur Wissenschaft darlegt und insbesondere das staatliche Hoheitsrecht auch gegenüber der Lehrmeinungsfreiheit der sich „zu der Prätension einer Kirche" erhebenden Universitätskorporation behauptet. Es ist noch der frische Hauch des „Ja so ist's!" zu spüren, womit der junge Ordinarius für Kirchengeschichte den Gedanken Hegels aufgenommen hat, daß die Vernunft der Geschichte selber erfaßt ist, wenn ihre konkrete Wirklichkeit im Staate begriffen wird. Die junge Staatenwelt des Mittelalters „hatte, einzelne geniale Blicke abgerechnet, keine andere Erkenntnis vom innersten Sein und Wesen des Staates als die des Gefühls und Ahnens, ausgedrückt in den Worten, daß er ein Verein g ö t t l i c h e r Stiftung sei". Nachdem sich die bürgerliche Gesellschaft enwickelt hatte, kam der Nützlichkeits- oder Bedürfnisstaat des *contrat social:* „Die Wissenschaft schaut sich selbst vermöge ihres unmittelbar göttlichen Ursprungs aus der Vernunft als etwas Göttliches an, der Staat aber sich selbst als etwas bloß Menschliches". Als Gegenwirkung zu diesem Staat des „endlichen Verstandesbegriffes" drang — durch den rationalistischen Gegensatz aufgeschlossen — „das im Gefühl und Ahnen beschlossene altchristliche Staatsbewußtsein zu seiner Entwicklung vor". Dafür zeugen „zwei große Erscheinungen unserer Tage". Die eine ist die Konstitution;[20]) in ihr manifestiert sich „der zum entwickelten Selbst-

---

Joh. Gottl. Fichte, Friedr. Schleiermacher, Henrik Steffens aus dem Jahre 1807 bis 1809". Neue Ausgabe 1919.

[20]) Erinnert sei an Hegels Abhandlung „Beurteilung der im Druck erschienenen Verhandlungen in der Versammlung der Land-

bewußtsein fortgeschrittene Staat". Die andere große Erscheinung unserer Tage liegt auf „dem Gebiete der spekulativen Staatswissenschaften"; hier „wurde die Erkenntnis vom Staate die der Vernunft, eine Erkenntnis im Geiste und in der Wahrheit"; man hat "über ihn denken, nicht bloß räsonnieren gelernt".

Das Historische des Möhlerschen Hegelkommentars beschränkt sich darauf, die Bemerkung des Paragraphen 270 über den kirchlichen Ursprung der Universitäten näher zu begründen. „Durch welche Verwicklungen des Lebens muß nicht schon ein Volk durchgegangen sein, ehe auch nur das Bedürfnis gefühlt wird, die mündlich fortgepflanzten Rechte zu sammeln und niederzuschreiben?"; und von der rohen Gestalt der Rechtssammlungen bis zur systematischen Jurisprudenz und zum eigentlich ausgebildeten Richterstand ist noch ein weiter Weg. Aehnliches gilt von der Medizin und Naturwissenschaft. Darum konnte die Wissenschaft bei dem primitiven mittelalterlichen Staatsleben noch nicht öffentliche Wirklichkeit sein; denn sie „ist nichts weniger als schlechthin schöpferisch, es spiegelt sich in ihr nur das Leben ab". Doch das höhere Geistesleben in Philosophie bzw. Theologie war bereits vorhanden; bezeichnender Weise existierte es aber in der Abgeschlossenheit vom Staatsleben und zur Hauptsache im Kloster; es war überhaupt nur da, weil neben dem unentwickelten Staat die Kirche da war als alte geschichtliche Wirklichkeit. Auch später, als sich der „endliche Verstandesbegriff" des Vertragsstaates entwickelt hatte, mußte die Universität gesondert existieren, insofern sich die Vernunft in der Wissenschaft nicht in das System menschlicher Bedürfnisse einschließen läßt. Heute aber, wo das freie Vernunftwesen im Verfassungsstaat zur selbstbewußten Wirklichkeit kommt, heute „durchdringt allmählich der wesentlich veränderte Geist der Zeiten alles, schafft alles um und neu, und nichts vermag sich seiner unwiderstehlichen Kraft zu entziehen", — heute kann die Universität nur als „Staatsanstalt" existieren. Als solche ist sie „unendlich geistig freier als früher" — Möhler fügt ein „beziehungsweise" bei —; jede mittelalterliche Schranke, welche die Universität gegenüber dem modernen

stände des Königreichs Württemberg im Jahre 1815 und 1816"; abgedruckt in Werke Bd. 16 (1834), 219—360.

Staat abschließt, ist deshalb sinnlos geworden. Wo eine Universität sich darauf zu versteifen versucht, da hat sie oft genug „mit dem Schein der Freiheit nach außen einen drückenden und völlig lähmenden Despotismus nach innen zu vereinigen gewußt“.

Schon drei Jahre vorher hatte Möhler in dem Aufsatz „Ein Wort in der Sache des philosophischen Kollegiums zu Löwen“ die Freiheit der Wissenschaft in und durch den Staat gefeiert, allerdings vorwiegend noch in dem, in der Schule Dreys erlernten, Idiom Schellings. Die Verfügung der niederländischen Regierung vom Jahre 1825, wodurch die philosophische Vorbildung des belgischen Klerus den Diözesanseminarien entzogen und in einer Staatsanstalt konzentriert werden sollte, war allem Anschein nach von dem alten Schüler und Freund Hegels, dem Referenten im Brüsseler Kultusministerium van Ghert, inspiriert worden.[21]) Sie führte zu einem scharfen Konflikt mit den belgischen Bischöfen und mit der Kurie. Möhler aber setzte sich in dem genannten Aufsatz eifrig für den Plan der Regierung ein, bestritt der Kurie das Recht, in die Löwener Angelegenheiten einzugreifen und versäumte nicht, dem einem höheren wissenschaftlichen Bedürfnis entsprechenden Staatsakte gegenüber auf die in wissenschaftlicher Hinsicht so rückständigen Verhältnisse in Italien hinzuweisen.[22])

Die äußere Veranlassung der Programmschrift und die besonderen Verhältnisse in Tübingen sind gewiß bei ihrer Beurteilung zu berücksichtigen. Aber es geht nicht an, dieses erste offene Bekenntnis Möhlers zu der Staatsphilosophie Hegels für einen oberflächlichen und flüchtigen Enthusiasmus zu halten. So fest hat vielmehr Möhler die Lehre vom objektiven Geiste in Besitz genommen, daß es ihm seither nicht mehr möglich war, seine Beurteilung des Verhältnisses von Staat und Kirche auch nur im entferntesten von der dem Theologen so bequemen Auffassung beeinflussen zu lassen, als wäre der Staat in dem Sinne eine bloß temporäre Angelegenheit, daß er von den höheren Bedürfnissen

---

21) S. den Brief Hegels an van Ghert vom 25. Juli 1817 und den Reisebrief aus dem zweiten Aufenthalt in Brüssel vom 7. Oktober 1827, Werke Bd. 17 (1835) 481 f, 617.

22) TQ 1826, 77—110, besonders 77—80 und 90 ff. — Ueber die persönlichen Beziehungen Möhlers zu Löwen s. den Aufsatz von Stephan Lösch, J. A. Möhler im Jahre 1834/35 in TQ 1925, 66—99.

des isolierten Vernunftwesens oder des romantischen Gemeindegemütes getrennt werden könne.[23])

In der Vorlesung über den Römerbrief aus der Münchener Zeit (1835) kommentiert Möhler die Staatsstelle Röm. XIII 1—7 also: Selbst im Heidentum besaß der Mensch noch „eine feste Grundlage, unveräußerlich, weil seiner Natur wesentlich, die des Rechtes". Schon durch eine bloß äußerliche, polizeiliche Sorge für Sicherheit und Ordnung legt die Staatsobrigkeit „den ersten Ansatz zur edleren Sitte", bricht sie „die Bahn für die freiere Versittlichung und Vervollkommnung der vom Staate umfangenen Gemeinde (Gesellschaft)". Das christlich kirchliche Leben ist also derartig auf das geordnete Staatsleben angewiesen, daß „wo dieses sich auflöst oder ins Formlose zurücksinkt, auch jenes seine Mission einhalten oder aufgeben muß". Speziell zu Vers 1—2 der genannten Stelle bemerkt Möhler: Die Gesetze und Aemter des Staates, so verschieden seine Ordnung nach Nationen und Zeiten erscheint, „sind hervorgegangen aus der göttlichen Weltordnung, sind Institutionen Gottes". „Die Frage nach der Legitimität des faktisch bestehenden Regiments gehört nicht in die Kompetenz weder des einzelnen Christen als solchen noch der christlichen Kirche überhaupt". In dieser Hinsicht besteht die eigentlich christliche Aufgabe des Einzelnen wie der Kirche darin, dem wirklichen Gewaltinhaber zu gehorchen, „gläubig verehrend die alles zum Besten des Reiches Christi leitende göttliche Fügung".[24])

Ist nun aber der Staat in seiner konkreten Gestalt theologisch so unbedingt zu bejahen, daß das Christentum ihn erst schaffen müßte, wenn er nicht da wäre, wie existiert dann die *una sancta catholica?* Wie wird dann die katholische Kirche, die Weltkirche, in der partikulären Staatenwelt zum sichtbaren Dasein kommen?

---

[23]) Der Artikel „Ueber die Anwendung weltlicher Regierungsweisen auf die Regierung der Kirche" TQ 1831, 1—43 ist — aus inneren Gründen geurteilt — zweifellos nicht von Möhler; auch für Drey ist sein Abstand von der oben S. 151 erwähnten Abhandlung aus dem Jahre 1825 zu groß. — Wann endlich wird die noch lebende TQ die Geheimnisse ihrer 13 Jugendjahre aufdecken?

[24]) „Ueber das Verhältnis des Christen zur Staatsgewalt nach Röm. XIII 1—7. Aus Möhlers Kommentar zum Brief an die Römer" in Historisch-politische Blätter, Jhg. 1841, 2. Bd. 17—28.

In seiner Programmschrift ist Möhler nicht auf das Verhältnis von Staat und Kirche eingegangen, trotzdem der Paragraph 270 der Rechtsphilosophie dazu einlud; Möhler weist nur auf die für die Geschichte der Universitäten wichtige Tatsache hin, daß im Mittelalter neben dem primitiven Staate die geschichtlich ausgebildete Kirche „koexistiert" habe. Aber auf derselben akademischen Königsgeburtstagsfeier, deren Programm der Aufsatz über das Verhältnis der Universitäten zum Staate zierte, hatte Möhler auch die Rede zu halten. Er sprach über das damals höchst aktuelle Thema der Beziehung des Islam zum Christentum; im folgenden Jahre (1830) veröffentlichte er seine Rede, wohl sehr erweitert, in der Tübinger Quartalschrift. Wir wissen bereits, daß der Hauptgedanke der Rede darauf zielte, die Beziehungen zwischen Religion und Nation zu erfassen, und daß dem Christentum schon wegen seiner idealistischen Eigenschaft, „die Religion des Geistes" zu sein, der Charakter der Weltreligion vindiziert wurde.[25]) Also Entäußerung der Kirche Christi in die Innerlichkeit des unendlich fühlenden oder denkenden Bewußtseins? Das gerade Gegenteil! Möhler hat schon seit 1828 über den Stoff der Symbolik gelesen.[26]) Oder dann umgekehrt: Entwirklichung des Staates zur „Föderation aller Staaten, die sich wechselseitig untereinander — durch einen Völkerareopag — ihre Verfassung garantieren"? Schelling, der Hausphilosoph der ersten Tübinger, hatte Kants Idee vom ewigen Frieden romantisiert und gelehrt, daß „der Naturplan in seiner vollständigen Entwicklung den allgemeinen Völkerbund und den universellen Staat herbeiführen muß"; und Lehrer Drey hatte noch in der erwähnten Abhandlung vom Jahre 1825 diese Romantik vom Universalstaat nachgesprochen, weil sie ihm das erforderliche Gegenstück lieferte für seine Universalkirche.[27])

Es ist bezeichnend, daß Möhler selbst in seiner romantisierenden Einheitsperiode nichts von solcher Idealpolitik merken läßt. Die innerliche Geist- und Gemütsuniversalität mochte dem

---

25) S. oben S. 99 ff.

26) Vgl. Möhler-Lösch I 186.

27) Schelling, System des transzendentalen Idealismus (1800), Werke 3. Orig. Bd. 587 f und 604 (Ausgabe Schröter 2. Bd. 587 f und 604). — Drey in TQ 1825, 398 ff.

wunderbaren Theologen nützlich erscheinen, um die ersten Umrisse der Kirche als des fortlebenden Christus zu erfassen; der Staat aber war gerade in seiner kleinstaatlichen Enge eine zu handgreifliche Größe, als daß die Staatsideale der Romantik ihr gegenüber etwas anderes bedeuten konnten als eben Ideale, womit eine wirkliche Theologie ebensowenig etwas anfangen kann wie eine echte Staatsphilosophie. Auch die Soziologie *Franz Baaders* hat Möhler nicht viel geholfen. Er hat ihn wohl gekannt und brieflich seine Ausführungen über das Thema Glauben und Wissen der Beachtung empfohlen; aber seine Unabhängigkeit von Baader kann nicht besser erkannt werden, als wenn dessen Auffassung von der Sichtbarkeit der Kirche und ihrem Verhältnis zum Staate mit den Gedanken verglichen wird, die Möhler um dieselbe Zeit bewegt haben. Baaders Vorstellungen vom *esprit de corps*, vom kosmischen Christus und von der „Weltstandschaft" des Priester-, Künstler- und Gelehrtentums sind Möhlers Begriff von der gegenwärtigen Auktorität Christi wesensfremd.[28])

4. Daß Staat und Kirche zwei durchaus verschiedene und in sich selbständige Bereiche innerhalb der einen sittlichen Wirklichkeit sind, ist Möhler keinen Augenblick zweifelhaft geworden; das war die große katholische Selbstverständlichkeit, die ihm an der christlichen Geschichte bis in die scharf beobachtete Gegenwart hinein klarer vor Augen stand, als die auch Drey zufrieden stellenden Abstraktionen Zeitlich - Geistlich, Politisch - Religiös, Menschlich - Göttlich usw. sehen ließen. Je klarer er, durch Hegels Philosophie vom objektiven Geiste unterstützt, die gerade für das subjektiv religiöse Christentum tötliche Illusion der protestantisch-idealistischen Bewußtseinskirche durchschaute, um so weniger war es ihm möglich, mit solchen abstrakten Formeln und entsprechenden Forderungen die konkrete Wirklichkeit meistern zu wollen. Daher seine Verurteilung und sein ständiges Warnen vor den Radikalismen der de Bonald und de Lammenais, daher

[28]) Franz Baader, Ueber sichtbare und unsichtbare Kirche usw. in der Münchener Zeitschrift Eos 1829, Werke 7. Bd. (1854) 211—222. Der Verfasser des dort beifällig kommentierten Aufsatzes über alleinseligmachende Kirche ist Joh. Seb. Drey.

auch sein Abstandnehmen von dem Kreis der Görres, Phillips, Döllinger: „Ich bin für die gelehrte Welt in München ein verpfuschter Mensch". Es war nicht bloß „sein überzart empfindendes Gemüt", wie Beda Weber meint, sondern vorzüglich war es sein einsehender Verstand, der ihn vor allen Extremen schaudern ließ; mochten sie noch so kirchentreu oder staatsnotwendig sich gebärden, er sah zu deutlich, wie solche — ach, so gutgemeinten — Einseitigkeiten scheitern mußten an der höheren Gesetzlichkeit, die das Zusammenleben von Staat und Kirche beherrschen. Akkommodation an die in Staat und Gesellschaft sich vollziehenden Veränderungen, soweit sie das Wesen der Kirche nicht angreifen, damit noch die gemeinsame Grundlage gerettet werde, auf der sich mit der Zeit wieder aufbauen läßt — das war schon im Jahre 1830 der „politische Katholizismus" Möhlers und ist es bis zu seinem Tode geblieben.[29])

Der Staat Hegels, der nur eine aufs innerliche Fühlen und Vorstellen sich beschränkende Kirche gebrauchen konnte, hatte den langjährigen Kabinettskrieg mit Kurie und Episkopat über die Mischehenfrage zum Eklat kommen lassen; am 20. November 1837 ließ er den Erzbischof von Cöln gefangen setzen. Schon auf den Tod krank schrieb Möhler für ein Münchener Blatt zwei Artikel „Ueber die neueste Bekämpfung der katholischen Kirche"; sie sind das Testament seines politischen Katholizismus geworden.[30]) Die ungeheure Erregung über das Cölner Ereignis erhielt in diesen Zeitungsartikeln die Form streng sachlicher Argumentation aus der historischen Wirklichkeit dieses Konfliktes in diesem Staate. Möhlers Argumentation vollendet die theologische Aufhebung der hegelschen Philosophie vom objektiven Geiste, die in der Symbolik auf die Kirche gesondert erscheint. Zunächst wird der Versuch als hinfällig erwiesen, „die Ursachen der kirchlichen Bewegungen am Rhein auf dem politisch revolutionären Felde zu suchen". Ungesucht drängt sich die wahre Ursache auf; es ist die Aufnahme von fünf Millionen Katholiken in einen Staat, dessen „alte Ordnung für die neuen Verhältnisse zu eng und zu beschränkt ist". Die Hierarchie kann in diesem Falle nicht

---

29) Vgl. Möhler-Lösch I 264 f, 336 f, 517, 520 ff.

30) Ges. Schr. II 226–243.

nachgeben, ohne sich selbst aufzugeben; denn hier handelt es sich nicht um mittelalterliche Herrschaftsansprüche, sondern um das göttliche Recht des Gewissens und des Sakramentes. Der Sinn des Konfliktes ist es, daß der Staat Preußen sein „religiös-politisches System“ der neuen Staatswirklichkeit anpaßt; und „Preußen hat den Ruf hoher Staatsweisheit zu sehr bewährt, als daß es den Menschen wie ein Abstraktum betrachten könnte, der sich nun einmal in einen fertigen Organismus und ein abgezogenes Gesetz fügen müsse“. Auch der Staatsmann ist durch „die unter der providentiellen Leitung der Menschengeschichte fortgeschrittene Zeit“ vor eigentümliche Aufgaben gestellt. Gegen die Kirche mit Waffengewalt anzugehen, wäre der „unerwartetste Anachronismus“. Das Cölner Ereignis war ja ein „Stoß, der zwar den greisen, ehrwürdigen Hirten in Ketten, die Herde aber aus denselben herauswarf. In den Rheinlanden ist für immer die Freiheit und Selbständigkeit der Kirche errungen“. Das Gebot der Zeit an den Staatsmann ist eindeutig: es gilt, „auch die entgegengesetzte Konfession zu begreifen und es möglich zu machen, daß sich beide Konfessionen in einem und demselben Staatsorganismus frei bewegen“. Allerdings: „das Wesen des Christentums, die Einheit suchende Vernunft und das liebende Herz“, . . . „alles treibt vielmehr einem Höheren und Höchsten entgegen, dessen wesentliche Bedingung jedoch immerhin der unmittelbar vorhergegangene (Standpunkt) sein wird“. Daß die bürgerliche Einheit zu einer religiös kirchlichen vollendet werde, ist ein Streben, welches gegebenenfalls den preußischen Staatsmännern keineswegs zum Tadel, sondern zum Lobe gereichen würde, „wenn es sich zugleich innerhalb der ihnen durch die Natur der Sache gesetzten Schranken bewegte“. Ein positives Einsetzen der Staatsgewalt für die religiös kirchliche Vereinigung wäre jedoch, mag es offen oder geheim geschehen, auf jeden Fall das zu dem hohen Zwecke in einem ganz verkehrten Verhältnis stehende Mittel. „Eine höhere Macht hat die Staaten in ihre gegenwärtigen Verhältnisse versetzt; sie allein hat sich auch die Bestimmung der Zeit, des Orts und der Art und Weise vorbehalten, in der die Widersprüche versöhnt werden sollen, und läßt eine unbefugte menschliche Zudringlichkeit niemals unbestraft“.

Hegels dialektische Methode ist von Anfang an dem Mißver-

ständnis ausgesetzt gewesen, als wäre sie das logische Werkzeug, um aus dem historischen Verständnis der Gegenwart praktische Direktiven für die Zukunft zu gewinnen, oder auch bloß um zweckmäßige Dispositionen für historische Abhandlungen herzustellen. Tatsächlich ist aber nach Hegel die geschichtliche, sittliche Wirklichkeit selber die objektive Dialektik, welche die Wissenschaft nur nachdenken kann. Die große Voraussetzung dieser Methode besteht also darin, daß die konkrete Dialektik der Geschichte eben Dialektik, d. i. die Tätigkeit und Selbstverwirklichung einer allgemeinen Vernunft ist: Der Weltgeist ist der eigentliche Dialektiker; seine notwendigen Konsequenzen sind die Schicksale der endlichen Volksgeister; der persönliche Menschengeist aber findet seine ewige Seligkeit darin, daß die Eule der Minerva in der Abenddämmerung ihren Flug beginnt, um den Schritt des Schicksals als die absolute Notwendigkeit und Freiheit des eigenen höheren Ichs nachträglich zum Bewußtsein zu bringen.

Möhler befreite die verdrängte Theologie dieser phanteisierenden Dialektik. Der absolute Geist ist derjenige, ohne den kein Haar vom Kopfe fällt; er ist sozusagen Weltgeist geworden, dadurch daß er — nicht durch immanente Entwicklung, sondern „von außen her" sich schenkend — Mensch geworden ist in dem historischen Christus, in dem und durch den und auf den hin sich die geschichtlich sittliche Verwirklichung der wahrhaften, christlichen Freiheit vollzieht. Der Gang der objektiven Dialektik der Weltgeschichte ist die Fügung des Allwissenden und darum vom menschlichen Geiste nicht restlos begreifbar; „der konkret absolute Begriff" thront nicht in dem zweifelhaften Himmel des philosophierenden Bewußtseins, sondern zur Rechten des Vaters, von dannen er kommen wird zu richten die Lebendigen und die Toten. Was die Wissenschaft von der Vernunft in der Geschichte erkennen kann, ist allerdings ihre menschliche Seite, die Verwirklichung der dem endlichen Geiste natürlichen Freiheit, angefangen von ihrer niedrigsten Betätigung in Wirtschaft und Verkehr bis hin zu ihrer höchsten Aktivität, für Gott passiv zu sein in der christlichen Sittlichkeit. — So ist es nicht zu verwundern, daß die Geschichtsdialektik sich in der Symbolik viel weniger bemerkbar macht als in der vorwiegend noch von Schelling und Schleier-

macher bestimmten Entwicklungszeit. Je tiefer sich Möhler in den Aristotelismus Hegels hineinarbeitete, um so klarer wurde ihm, daß die objektive Dialektik eine „Methode“ sei, die auf dem eigentlich theologischen Gebiete, in der Sphäre der „heiligen Sitte und Sittlichkeit“ einen sehr vorsichtigen Gebrauch verlangte. Er überließ es daher seinem Schüler *Anton Staudenmaier* und seinem Freunde *Adam Gengler*, die zeitbewegenden Gegensätze Katholizismus-Protestantismus und preußischer Staat-katholische Kirche dialektisch zu behandeln; von diesem in theologischer Hinsicht praktisch wie theoretisch unfruchtbaren Hegelianisieren begegnen auch sonst noch Beispiele in den betreffenden Jahrgängen der Tübinger Quartalschrift.[31])

Durch Möhlers unvergleichlichen Takt ist Hegels Geschichtsdialektik jedoch in einem Punkte theologisch fruchtbar geworden; es handelt sich um das, was Fortschritt oder Zukunft des Christentums bzw. der Kirche zu nennen ist. Die seltsam mystische Philosophie von dem Weltgeist, der die im politischen Interessenkampfe sich auswirkenden Völkerindividualitäten als Werkzeuge benutzt, um in dem jeweilig herrschenden Volke sich selbst als die für die anderen schlechthin bestimmende Auktorität gegenwärtig zu machen, — diese Konzeption von den „welthistorischen Völkern“ hatte wenigstens den Vorzug, den politischen Zukunftsidealen das Absehen von der konkreten Wirklichkeit zu erschweren. Möhler konnte freilich den — für absolutes Wissen sich ausgebenden — Glauben an diesen unheimlichen Weltgeist nicht aufbringen; er glaubte an den historischen Christus und sein gegenwärtige Auktorität in der Kirche. Doch die Kirchengeschichte

---

31) Adam Gengler: „Ueber eine angeblich zu hoffende Indifferenzierung des Katholizismus und des Protestantismus in einem höheren Dritten“, in TQ 1832, 203—253; derselbe: „Einige Aphorismen über das Verhältnis der Kirche zum Staat überhaupt und über die geschichtliche Fortbildung dieses Verhältnisses“, in TQ 1832, 443—495; — der anonyme Artikel „Ueber die Anwendung weltlicher Regierungsweisen auf die Kirche“, in TQ 1831, 1—43. — Anton Staudenmaier, Enzyklopädie der theol. Wissenschaften 1834, 485 ff; — derselbe über die dialektische Methode in der Monographie: Johannes Scotus Erigena 1834, 347—365; vgl. Möhlers Besprechung dieser Monographie in TQ 1834, 470—485, die bei sichtbarstem Wohlwollen doch manches zwischen den Zeilen zu lesen gibt.

zeigte ihm, daß es in der Tat „kirchenhistorische Völker" gibt, die nicht durch ihr politisches Uebergewicht, sondern durch ihre Empfänglichkeit und Aufnahmefreudigkeit für den fortlebenden Christus derartig über andere Völker hervorragen, daß ihr eigentümlicher Geist die Bildung einer kirchengeschichtlichen Epoche bestimmt hat. Die Frage, was die Gegenwart für die Zukunft des Christentums in Deutschland erkennen lasse und wie sich die Versöhnung der Gegensätze vollziehen werde, diese Schicksalsfrage also beantwortet Möhler mit dem Hinweis, alles hänge davon ab, in welchem Maße das deutsche Volk empfänglich und tätig sei für die Aufnahme des fortlebenden Christus. Er war im Zweifel darüber, ob die natürlich sittlichen Kräfte Deutschlands und des Abendlandes überhaupt ausreichen würden, um ihre höchste Aktivierung, in der die christliche „Sittlichkeit" menschlich besteht, dauernd zu leisten. Wenigstens datierte er vom Ausbruch der Reformation an „die Periode des Verfalls des Christentums auch im Abendlande, nach deren noch lange nicht geschlossenen Ablauf es sich vielleicht ebendaselbst von neuem erzeugt, oder, wir wissen noch nicht recht, sich eine Stätte anderwärts bereitet". Und am Schluß des zweiten Artikels „Ueber die neueste Bekämpfung der katholischen Kirche" heißt es — es sind ungefähr die letzten Zeilen, die Möhler geschrieben hat —:

„Die Kirche ist berufen, nach ihren Glaubens- und Sittengesetzen die Menschen zu bilden, nicht umgekehrt sich nach den Menschen zu gestalten. . . . Sie will sich lieber von einem bildungsunfähigen, ihren religiös-sittlichen Idealen grundsätzlich und ihr ins Angesicht widersprechenden Geschlechte zurückziehen, als ihre höheren Gesetze, die sie dieser niederen Welt einprägen soll, verlassen — im festen Vertrauen, daß ihr anderwärts ein empfänglicheres Geschlecht zur Bildung nach ihrem göttlichen Geiste zugewiesen werde. Der Geist des Christentums pflegt sich von jenen entsittlichten und in ihrer Sündlichkeit verstockten Völkern, nachdem er alles, was in denselben rettungsfähig ist, an sich gezogen, zurückzuziehen und sie ihrem eigenen Verderben zu überlassen. Wie ehedem die Kirche den Orient, Asien und Afrika, verlassen hat, um sich nach dem Abendlande und dem Norden zu wenden, so könnte ihr im äußersten Falle wohl auch wieder die Weisung werden, den Wanderstab aufs

neue zu ergreifen und tüchtigere und kräftigere Völker aufzusuchen.[32])

---

[32]) Ges. Schr. II 242 f; TQ 1833, 708. — Daß es gerade die theologische Unabhängigkeit Möhlers Hegel gegenüber gewesen ist, welche diese Rettung der in der „Weltgeist"-Mythe enthaltenen Wahrheit vom objektiven Geist ermöglicht hat, wird sehr klar, wenn damit Ph. Marheinekes Behandlung der, für sich genommen, allerdings unerträglichen Mythe des Meisters verglichen wird. Im § 494 der „Grundlinien der christlichen Dogmatik" (2. Aufl. 1827) heißt es: Die Schranken seiner natürlichen Individualität „durchbricht der Volksgeist, über sich selbst hinausgehend als der allgemeine Geist; in der weltbürgerlichen Freiheit, welche die Freiheit aller Völker ist, ist er sich erst selbst genug. Der freie Geist der Menschheit eignet sich nicht bloß Einem Menschen oder Volke, sondern Allen; in ihm sind alle persönlichen und volkstümlichen, wie alle klimatischen und historischen Unterschiede aufgehoben". Es gibt gewiß gescheitere Hegelianer; aber wer von ihnen hat nicht die Wahrheit vom objektiven, sittlich konkreten Geist am Ende doch in die universalistische Ideologie irgendeiner Meinungs- oder Muskelinternationale versacken lassen?

Schluß.

Dem äußeren Lebenswerk Möhlers fehlt alles, was im gewöhnlichen, mehr sinnlichen als verständigen, Sinne großartig genannt wird. Nur vier Bücher hat er veröffentlicht: Die Einheit in der Kirche (1825), Athanasius der Große (1827), die Symbolik (1832) und die Neuen Untersuchungen (1834). Das übrige ist versreut in einzelne Abhandlungen, Aufsätze, öffentliche Briefe und Rezensionen. Die Manuskripte seiner Vorlesungen in Kirchengeschichte, christlicher Literaturgeschichte und Exegese waren nicht druckfertig ausgearbeitet; und die Herausgeber haben ihre Aufgabe so praktisch genommen, daß diese Ausgaben heute fast wertlos geworden sind.

Möhlers Schreibstil ist allerdings in den beiden Frühwerken oft von hinreißender Lebendigkeit. Die Väter werden darin in meisterhaften Uebersetzungen reichlich zu Wort gelassen; und der Text fließt dennoch ohne Stocken dahin als der eigentümliche, lebendige Erguß einer Seele, die den heiligen Geistesfrühling der Väterkirche aufblühen läßt mit einer Natürlichkeit des Gefühls und des Ausdrucks, wogegen selbst der junge Newman noch wie ein bedächtiger Gelehrter wirkt. Vom literarischen Gesichtspunkt aus läßt es sich darum verstehen, daß „Die Einheit in der Kirche" neuerdings für das eigentliche Hauptwerk Möhlers gehalten werden konnte.[1]) Die Werke der Reifezeit sind nämlich anders geschrieben. Die „Neuen Untersuchungen" haben schon durch die äußere Veranlassung, der Kritik Baurs nachzugehen, ein literarisches Gewand erhalten, das wenig geeignet ist, den außerordentlich wichtigen Gedankengehalt des Buches leicht übersehbar darzustellen. Aber auch die Symbolik bildet, äußerlich betrachtet, ein ungleichmäßiges Nebeneinander von dogmenhistorischen Unter-

---

[1]) So z. B. Phil. Funk in dem Essay: „Die geistige Gestalt Joh. Adam Möhlers", Hochland Jhg. 1929/30, 1. Bd. 107.

suchungen, systematischen Erörterungen und zeitgemäßen Ausblicken, sodaß der geschlossene, wahrhaft großartige Gedankengang sich nur hingebendem Studium erschließt. Es hat schon seine äußeren Grüde, wenn dieses einzigartige Buch auf die Linie der polemisch-apologetischen Literatur herabgesetzt worden ist.

Und dennoch ist die Symbolik der wirkliche Höhepunkt der Lebensarbeit Möhlers. Am Schlusse unserer Untersuchung bedarf es wohl keines Beweises oder Hinweises mehr, daß die literarische Ausspielung der „Einheit in der Kirche" auf sich beruhen kann. Nicht von ungefähr ist gerade die Symbolik das Werk geworden, das den Namen Möhlers vorzüglich durch die Geschichte trägt. Seine ungemein weitreichende Wirksamkeit gründet darin, daß es den Aufstieg des Katholizismus aus dem aufklärerischen Indifferentismus und romantischen Aesthetizismus auf einzigartige Weise theologisch bewußt gemacht und vollendet hat. *Stephan Lösch* hat auf die innerkatholische Literatur aufmerksam gemacht, die den Arbeiten Möhlers in Süddeutschland unmittelbar vorherhing; insbesondere möchte er in zwei Schriften des bayerischen Pfarrers *J. B. Kastner* geradezu Gegenstücke zu Möhlers Einheit und Symbolik sehen.[2]) Nimmt man die Bücher Kastners in die Hand, so spricht einen in der Tat ein katholisch kirchliches Glaubensbewußtsein an, das sich frisch und anschaulich darlegt unter geschickter Verwendung der auf katholischer und protestantischer Seite geläufigen Literatur. Doch die Erwartungen, welche Löschs Versicherung erweckt, werden ziemlich enttäuscht. Kastner ist ein gewandter populärer Schriftsteller, der die entscheidenden Vorgänge in dem zeitgenössischen Tun und Denken kaum geahnt hat. Auch die Tübinger treibt die Liebe zur Kirche Christi, und was ihr Suchen hält, ist die alte, einfache, katholische Wahrheit, die alles neu belebt. Doch ihr Schrifttum ist gar nicht zu denken ohne die Jacobi, Fichte, Schelling, Schleiermacher und Hegel.

Es wäre zu dumm, den Einfluß des deutschen Idealismus auf die Tübinger Schule aus praktischen Rücksichten als unwesentlich

---

[2]) J. B. Kastner, „Ueber das Urchristentum" 1824 und „Katholizis mus und Nichtkatholizismus in Beziehung auf Wahrheit und Vollständigkeit des Glaubens usw." 1827. — Stephan Lösch, Joh. Adam Möhler und die Lehre von der Entwicklung des Dogmas, in TQ 1917/18, über Kastner 50—55.

hinstellen zu wollen. Die Substanz ihrer Katholizität, die göttlich ist, geht allerdings in keine Zeitphilosophie auf; aber für die katholische Theologie, welche die menschliche Auffassung des göttlichen Glaubens wissenschaftlich zu klären und zu vervollkommnen hat, muß eine große Philosophie um so mehr bedeuten, je ernstlicher die eigentlich theologische Aufgabe angegangen wird. Man würde die hervorragende Stellung der Tübinger Schule in der vorvatikanischen Theologie vernebeln, wenn dasjenige als nebensächlich dargestellt würde, was ihre eigentümliche Größe ausmacht: die unbefangene Selbstverständlichkeit, womit sie die große Philosophie ihrer Zeit in den Dienst der theologischen Aufgabe gestellt haben. Das war freilich ein Unternehmen, das wegen der im absoluten Idealismus verborgenen Pseudotheologie an eine wirkliche Theologie die höchsten Anforderungen stellte; in der Art und Weise, wie ihnen die einzelnen Mitglieder der Schule entsprochen haben, unterscheiden sie sich sehr charakteristisch, wenn auch keiner aus diesem auserlesenen Theologengeschlecht ganz versagt hat. Nicht darin besteht die große Täuschung des vielerörterten Buches von *Edmond Vermeil,*[3]) daß es — übrigens in unzulänglicher Weise — versucht hat, die Beziehungen Möhlers und der Tübinger Schule zum deutschen Idealismus hervorzuheben; sondern darin, daß ein mit großem Fleiß gesammeltes Material in ein Schema (Die Tübinger als Vorläufer des sogenannten Modernismus) gebracht worden ist, das grobschlächtig genug war, um die ausgeprägtesten theologischen Charaktere in einen historistischen Dunst verschwimmen zu lassen. Für Vermeils Verfahren ist es bezeichnend, daß er den relativ schwächsten und unselbständigsten Tübinger, Anton Staudenmaier, am häufigsten zitiert, weil er die dicksten Bücher geschrieben und sich am ausgedehntesten über den deutschen Idealismus ausgelassen hat.[4])

Also: Möhlers Theologie ist vom deutschen Idealismus beeinflußt, — er hat nichts anderes getan, als die alte katholische

---

[3]) S. oben S. 151, Note 16.

[4]) Bedauerlich ist, daß A. Fonck, der Verfasser des Artikels Moehler im Dictionnaire de Théol. cath., tom. X col. 2048—2063 (1929), sich durch das äußerliche Fleißzeugnis, das Vermeil in seinem Buche abgelegt, soweit hat verführen lassen, den Namen Möhlers vor der außerdeutschen Oeffentlichkeit durch grundlose Behauptungen zu entstellen.

Wahrheit bewußt zu machen, — seine theologisch reifsten Werke sind nicht das literarisch Beste, was er geschrieben hat. Was bleibt da noch von Möhler übrig? Nachdem so die Bahn frei gemacht ist, kann zum Schluß die einzigartige Bedeutug Möhlers für die katholische Theologie angezeigt werden.

Das wirkliche Christentum war vom deutschen Idealismus soweit verinnerlicht und subjektiviert worden, bis daß der göttliche Logos, der Fleisch geworden, mit dem „höheren Selbstbewußtsein" des Philosophen zusammenfiel. Was dem Menschen nur im göttlichen Glauben gegeben ist als „von außen her" (Möhler) geschenkte Wahrheit und Wirklichkeit des real absoluten Geistes, das meinte man als innerstes Selbstgefühl oder als zu sich selber gekommenen Denkwillen eigentümlich zu besitzen. Schelling und Hegel haben zuweilen versucht, diesen ungeheuerlichen Egotismus durch die Berufung auf Jakob Böhme und Meister Eckehart zu beruhigen; doch der Ueberlieferungsnachweis stockt schon früher. Die idealistische Mystik vom absoluten Geist ist die Verweltlichung des pietistischen „Jesus in uns" zum philosophierenden Bewußtsein; ihre unmittelbare Vorstufe ist die Kantkritik des Lavaterfreundes Jacobi. Der zur absoluten Philosophie naturalisierte Pietismus hat nun das Grundproblem der theologischen Erkenntnislehre, gewöhnlich mit dem Wortpaar „Glauben und Wissen" bezeichnet, bis zur Unkenntlichkeit entstellt; der aufklärerische Rationalismus bot demgegenüber noch klare Verhältnisse. Die katholischen Tübinger sind von dem neu gestellten Problem stark in Anspruch genommen worden; die Glaubensphilosophie Jacobis lebte ja an ihrer Universität fort in der Gestalt K. A. Eschenmayers. Joh. Seb. Drey und sein Meisterschüler und Nachfolger Joh. Kuhn haben ihr Leben lang über das richtige Verhältnis von Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie nachgegrübelt und sind der durch den Idealismus unheilbar verwirrten Fragestellung niemals ganz Herr geworden.[5]) Auch Möhler hat sich, wie wir sahen, mit diesem Problem beschäftigt; aber die unvergleichliche Größe dieses Theologen bekundet sich gerade darin, daß er die Unfruchtbarkeit der idealistischen Fragestellung sofort

[5]) Vgl. jetzt J. Geiselmann, Die Glaubenswissenschaft der kathol. Tübinger Schule in ihrer Grundlegung durch Joh. Seb. v. Drey, in TQ 1930, 49—117.

gemerkt und zu umgehen gewußt hat, um dasjenige, was die große Philospohie seiner Zeit an inhaltlich vernünftiger, echt philosophischer Erkenntnis zu Tage förderte, für die Theologie fruchtbar zu machen.

Je gründlicher die Wirklichkeit auf das philosophierende Bewußtsein reduziert wurde, um so mehr war dieser „absolute Geist" genötigt, sich in der äußerlichen Welt aufzusuchen. Vom Selbstbewußtsein allein kann auch der Idealismus nicht existieren. Der Spiegel der Naturwelt war nun so stumpf, daß sich das idealistische Gemüt allzu aufdringlich erst hineinlegen mußte, wenn es sich darin wiederfinden wollte. Doch in der Religion, der Kunst, der Technik, der Politik, dem Verkehr, kurz in der wirklichen Menschenwelt war die Aeußerlichkeit gegeben, wo der Geist tatsächlich wirklichem Geiste begegnete. Diese idealistische Begegnung mit dem Geiste in der Geschichte und der Gesellschaft hat die unvergängliche Einsicht gezeitigt, die Hegels Philosophie vom objektiven, sittlich konkreten Geiste am vollkommensten ausgesprochen hat. Die darin verkrampfte Geheimtheologie vom absoluten Geiste konnte allerdings nicht bestehen; sie kippte in den sogenannten historischen oder dialektischen Materialismus um. Geschichte machende oder Dialektik treibende Materie wäre freilich ein Widerspruch im Beisatz, wenn nicht beachtet wird, daß die idealistische Kryptotheologie und Pseudophilosophie vom absoluten Geist nicht durch eine andere ersetzt ist, nämlich durch den sich für absolutes Wissen haltenden Glauben an den allwissenden und allmächtigen Kollektivgeist. Die rationalisierte pietistische Mystik Hegels enthüllte sich dem Theologen Möhler ohne weiteres als „Aberglaube", als „Selbstvergötterung", worüber nicht weiter zu diskutieren ist; der wirkliche Pietismus und überhaupt die religiöse Auswirkung des protestantischen Innerlichkeitsprinzips war schon eine ernsthaftere Angelegenheit. Mochten die Günther, Gengler, Staudenmaier u. a. es für nötig halten, sich apologetisch des langen und breiten mit dem Aberglauben des absoluten Philosophierens auseinander zu setzen, Möhler hielt sich an die einsichtige Wahrheit der hegelschen Philosophie vom objektiven Geist. In ihr ergriff er das philosophische Instrument, das wie geschaffen war, um die Kirche Christi als geschichtliche und gegenwärtige Wirklichkeit des Gottmenschen zum klaren und unzwei-

deutig theologischen Bewußtsein zu bringen. Möhler hat keinen Zweifel darüber gelassen, daß er mit seinem Kirchenbegriff allein den religiösen, unmittelbar ins wahrhaft Absolute weisenden Hintergrund „des weithin gestreckten, von der sittlichen Idee beherrschten Reiches“[6]) aus der Verzerrung der Subjektivitätskirche befreien wollte, daß aber die anderen „Gebietsteile“ dieses Reiches — Staat, Gesellschaft, Wirtschaft — einer rein wissenschaftlichen Erkenntnis und sachlichen Philosophie aufgegeben sind, die um so wahrer sein wird, je kritischer sie geheimtheologischen Neigungen gegenübersteht.

So ist es gerechtfertigt, die Bedeutung Möhlers dadurch zu kennzeichnen, daß sein Lebenswerk, d. i. sein Kirchenbegriff, das Hauptstück der katholischen Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus genannt wird. Wenn die Bezeichnung der Kirche als fortlebenden Christus immer geläufiger zu werden scheint, dann ist daran zu erinern, daß die theologisch bestimmte Fassung dieses leicht ins Romantische verschwimmenden Begriffs durch Möhler nur erreicht werden konnte, weil der deutsche Idealismus einen Hegel, den Aristoteles der sittlichen Welt, hervorgebracht hat.

---

[6]) Ges. Schr. II 226.

Personenregister.

Inhaltsverzeichnis.

I. Vorgeschichte des Möhlerschen Kirchenbegriffs.

II. Die Kirche als Gebilde des Geistes Christi.